Pasb no. 14

MANUEL A. PEÑA BATLLE

TRANSFORMACIONES del PENSAMIENTO POLITICO

EDITORIAL EL DIARIO
SANTIAGO, REPUBLICA DOMINICANA, 1942

۴۱۰۲۴۰

Return this book on or before the **Latest Date** stamped below. A charge is made on all overdue books.

University of Illinois Library

NOV −1 19

L161—H41

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/transformaciones00pena

MANUEL A. PEÑA BATLLE

TRANSFORMACIONES DEL PENSAMIENTO POLITICO

▽

EDITORIAL EL DIARIO
SANTIAGO, REPUBLICA DOMINICANA. 1942

320.1
P37t

VALENTIN REGUS

IN MEMORIAM

PROLOGO

LA AGUJA DEL PAJAR

No puede haber mayor sorpresa que la que nos llevamos cuando topamos con hombres como el Licenciado Manuel A. Peña Batlle. Atareados en asuntos de verdadera importancia, comprometidos con empresas que deben absorber toda su atención, parecen no tener tiempo para otra cosa que no sea sus atareos y sus compromisos; y no es así: tienen también su hora para las grandes preocupaciones, para dejar correr la pluma y mostrar la entraña sangrante y viva de sus desvelos, de sus empeños, de su sano deseo de contribuir a la solución de todos esos problemas que hoy lastran al hombre y que le impiden remontar el vuelo como en aquellas nunca olvidadas y siempre añoradas edades en que los valores se medían con otros patrones y en que las virtudes florecían con la misma fuerza con que hoy se les pone el pie en la cabeza y se les impide dar señales de vida.

Encontrar una obra como esta que prologamos, a la cual, para decirlo con otras palabras, estamos poniendo un delantal, harto deslucido por cierto —recordemos que Quevedo afirmó que los prólogos son los delantales de las obras— es dar con la aguja del pajar, esa misma que ha estado eludiendo continuamente la mano ávida del buscador de profesión y de unos cuantos que lo hacen para matar lo único que poseen y que no es suyo: el tiempo. La tenemos en las manos. La hemos leído y releído y todavía dudamos, porque debe no sólo sorprendernos sino desconcertarnos

en un momento como este en que cada quien, desenfadada y públicamente, barre hacia adentro y estorba todo lo que puede al que le queda más cerca, para medrar mejor simplemente.

UNA LANZA POR EL ESPIRITU

Hoy no contamos con instrumentos lo suficientemente precisos —porque los tiempos han embotado nuestra sensibilidad— como para medir la significación que tiene el predominio del poder temporal sobre el espiritual y el valor de un hecho: que el primero se haya salido de lo que en un momento pudo llamarse su jurisdicción para entrar en los terrenos del segundo y pisotear sus derechos, destruir o anular sus atribuciones y acabar por dejarle reducido, o muy poco menos, a algo simbólico, a puro recuerdo de otros días que no parece van a repetirse muy fácilmente.

Peña Batlle en "Cristianismo y Política" muestra los elementos integrantes de las fuerzas que presidieron aquella salida y que acabaron por encontrarse frente a frente en una lucha terrible en que ninguna cejó pero en la cual una, indudablemente, no ha podido resistir más y hoy está conspirando, obligada por las circunstancias y por vicios que adquirió en esa misma lucha, contra el papel que se le había asignado.

Luego nos lleva de la mano para mostrarnos lo que el cristianismo brindó y cuanto en beneficio de las relaciones entre los hombres logró.

El estudio, simple en la forma, es terriblemente complejo si se siguen los caminos que él va señalando y abrien-

do con su palabra; acaba por conducirnos, querramos que no, a la conclusión de que muchos de los males que hoy padecemos parten de ese haber olvidado las obligaciones que tenemos para con nuestros semejantes y los deberes que hay que cumplir, porque somos hombres y nada más. El se echa un poco en brazos de viejas y amorosas filosofías que hoy han sido remozadas por Maritain, uno de los más cimeros hombres de pensamiento de Francia.

Podríamos discutir, y no por mero espíritu crítico —que ojalá no desaparezca nunca del mundo— las conclusiones a que llega, pero no podemos dejar de aceptar, de ninguna manera, que los argumentos que esgrime y los elementos que usa son tan respetables como para que tengamos, sin pensarlo dos veces, que volver la página y seguir adelante, siempre con la seguridad de que caminamos sobre terreno firme y que en ningún momento cruzarán nuestra senda ni el concepto falso ni la alambicada estratagema literaria, tan de moda por desgracia.

PELIGROSAS GENERALIZACIONES

Si hay una forma afortunada de defender la importancia del cristianismo, de su función, y consecuentemente de lo espiritual, es ésta que nos muestra Peña Batlle. No es con argumentos más o menos inteligentes y también más o menos bien traídos; es ofreciendo, como nos lo ofrece él, el espectáculo de una provechosa transformación y los frutos bien sazonados de una obra que cambiando todos los días busca y obtiene para el hombre ventajas indudables, garantías, y un sitio más decoroso que el que le dieron y le dan los que se postran ante unos cuantos mitos que tienen

sus raíces en una posición de desprecio por las esencias sagradas de lo humano —léase bien: las esencias sagradas de lo humano—, las que no vino a descubrir sino a realzar Jesús, las mismas que han impulsado todas las grandes revoluciones, hasta aquellas que tremolaron una bandera materialista.

La última de estas, la que engendró Carlos Marx, no está excluída. La generalización, lo sabemos, es peligrosa porque el solo nombre del autor de "El Capital" es bastante para levantar una de esas polvaredas que tienen siempre que impedir la buena comprensión de una obra. Marx es sin duda alguna uno de los hombres peor comprendidos que ha tenido la Humanidad. Remitimos al lector, si tiene ganas de darnos la razón y si no, no, al libro que Harold Lasky escribió sobre el que podríamos llamar uno de los espíritus más altos que se han puesto al servicio del hombre, desde que éste saliera de la caverna y lanzara su primera y balbuceante pregunta a las estrellas.

UN ESQUEMA Y VARIAS POSIBILIDADES

Si en "Cristianismo y Política" Peña Batlle nos abre caminos, en el "Esquema para una historia del Pensamiento Político Medioeval" anda por ellos.

El hombre ya no quiere solamente palabras fáciles que le halaguen el oído y que le conduzcan justamente adonde él quiere para darse gusto a sí mismo y al concepto que las cosas le merecen; pide, exige que se le muestre el paisaje que esas palabras tratan de describir. No le basta el poeta que lo cante, ni el músico que lo interprete, ni el pintor, que

por ello se torna admirable, que lo plasme en color y en líneas. Necesita que otro género de observadores —que cuente menos por su capacidad de interpretación— le ponga delante de "un" paisaje y le diga, sin titubeos, sin la bella y galana mentira que es indispensable al arte, lo que vale y, también, cómo fué ayer, qué tal será mañana. Esto último porque hay dos cosas que volverán siempre tonto hasta al más discreto: no tener que usar las piernas propias para trasladarse de un sitio a otro y que le informen de lo que sucederá mañana, con una condición: que esté él en el centro, tornado —tiene perfecto derecho a desearlo— en protagonista de su propio mundo.

PAISAJE ANTIGUO: PAPAS Y EMPERADORES

Cuando los Emperadores dejaron de ser los árbitros de los dos poderes, cuando el Papa se puso a la cabeza de sus humildes y poderosas huestes para compartir el gobierno del mundo con una espada victoriosa y bendecida, el poder espiritual ganó la mejor de las batallas y el cristianismo justificó el más importante de los papeles que le habían sido señalados. La piedra donde San Pedro edificó la Iglesia de Cristo comenzó a pesar y la balanza, después de unos cuantos chirridos más o menos insignificantes, entró en equilibrio: la materia era, por fin, además de un peso muerto para el gran vuelo del alma, nada más que la otra mitad del hombre, su parte despreciable.

Ya ni el conflicto de las jurisdicciones de los poderes, que parece llenar toda la Edad Media, puede echar abajo el "nuevo orden"; más aun: de este conflicto, de las palabras que se cruzaron y de las enseñanzas que de ellas se

sacaron, sale el hombre —el hombre como objeto del derecho— ganando.

Nace entonces un concepto dinámico de la vida, una conciencia de que todo marcha y que nada se detiene, porque lo humano está disparado hacia un futuro inasible. Se acaban de separar el mundo occidental y el oriental. Ello ha de servir, andando el tiempo, para que se forme una levadura que tirará contra la superestructura de la sociedad nuevas doctrinas, que acabarán por modificar, en el meollo, su organización, la disposición y el valor de sus elementos.

PIEDRAS PARA EL TEJADO DEL VECINO

Los que para descargo de su conciencia creen a rajatabla que la Edad Media es un período de oscurantismo, una época en la cual el hombre no pudo satisfacer sus más nobles apetitos, han visto la cuestión con gafas que más que gafas son esa cosa que se pone a los caballos junto a los ojos para que no puedan hacer caso del sentido común, que, dicho sea de paso, tienen los caballos más desarrollado que algunos discutidores de peñas de café, cuyas únicas fuentes de información se reducen a las gacetillas de los periódicos, los chismorreos, por lo general muy poco espirituales, de su mujer y a lo que en ellos pudo dejar una enseñanza primaria, secundaria, normalista o universitaria tan deplorables cualquiera de ellas que más vale no tomarla en cuenta para no tener que dejarles reducidos a la más completa desautorización.

Una edad con una filosofía característica, con un arte de líneas propias y con una arquitectura suya, debe mere-

cer más respeto y ya es hora de que hagamos caso a hombres como Bernard Shaw que han roto lanzas para demostrar que en muchos, en muchísimos aspectos, con todo nuestro gran racionalismo, con las vacunas, las vitaminas, los aeroplanos y las navajas de seguridad, estamos muy por debajo de la Edad Media, de sus concepciones, de su espíritu. El prólogo que escribió el más fino, el más irónico y más interesante de los fabianos a su obra "Santa Juana" puede sacarnos de unas cuantas dudas que son otros tantos estorbos.

Peña Batlle, como todo buen internacionalista, como especialista que es en esta materia tan digna de hombres, se dá al estudio de los fenómenos que rodean lo que él llama, con toda razón "la mejor aplicación del sentido cristiano del derecho de gentes" para buscar la médula de un problema arrebatador.

En este terreno, desde luego, no queremos hacer sino las incursiones que a todo hombre de buena fé le deben estar permitidas, pero queremos también, porque lo consideramos provechoso para ulteriores reflexiones, marcar el margen con lápiz rojo y detenernos a cavilar y a intentar retrotraer estas cavilaciones a las cuestiones de hoy, con la absoluta confianza de que algún beneficio vamos a sacar, porque nada sirve mejor para comprender una época determinada como el buen conocimiento de aquellas que tienen con ella puntos de contacto, cierto parecido.

Pero dejemos al lector que aquí se entere por sus propios medios, sin que nadie le predisponga o le obligue a una u otra interpretación, pues esta es más cuestión de entendederas bien dispuestas que de "interpretadores"...

SUBRAYANDO

Pero lo esencial es esto: los Papas y los Emperadores, con aquel paisaje antiguo como fondo, se dividen el gobierno del mundo —lo que los historiadores occidentales llaman mundo que es el mundo propiamente dicho con unos cuantos y muy apreciables descuentos territoriales—, pero la hermosa armonía, aquel magnífico concierto, van desapareciendo poco a poco. La Iglesia se sale de cauce y domina en donde no debe: se convierte en poder político. Ha olvidado que lo terreno le está vedado y que ni siquiera la justificación de que lo hace para preservar lo espiritual puede dejar de colocarla en una posición desairada, víctima hasta de ataques de los suyos, véase si no el caso de las órdenes menores y la campaña para dar a los Concilios la suprema autoridad.

El poder temporal se defiende y acomete. El ruido de las armas ahoga la voz de la razón que parece no estar de parte de ninguno de los bandos, y subterránea y silenciosamente, con el mismo paso y el mismo sigilo con que la savia sube de las raíces a las hojas y a los frutos, avanza una nueva fuerza que se anuncia en la Reforma, con el Renacimiento y con la modificación de la economía, que comienza a ser una ciencia.

Roto el equilibrio la iglesia se retrasa visiblemente. Sólo tiene manos y cabeza para defender los intereses que están asentados en la tierra. La confusión, mientras tanto, se abre camino, inexorablemente, en sus filas y cada quien tira hacia donde le parece mejor.

Alguien ha dicho que clásico es lo que es exacto en su época. Bien, la iglesia hoy ha dejado ya de ser clásica, por-

que está distanciada de la realidad, apegada a fórmulas pasadas de moda, definitivamente consideradas torpes. Para comprobarlo basta comparar Rerum Novárum con las soluciones que para el problema social ofrecían los coetáneos de León XIII y la actitud de la Iglesia hoy y cómo andan las cosas por el mundo.

COMPLICACIONES: CRISTIANISMO Y POLITICA... EN EL SIGLO XX

Hay hechos que fatalmente se repiten, como empeñados en justificar el concepto cíclico de la historia: la primera gran lucha de la Iglesia fué contra los Emperadores alemanes que convirtieron —otra triste coincidencia— a Italia en la causa de sus glorias. Señalamos desde luego la época posterior a la toma de posesión del Vaticano de su medio gobernalle del mundo.

Hoy se lucha contra un nuevo Emperador, pero investido con las mismas prerrogativas y armado con las mismas pretensiones que los antiguos. Poco a poco está convirtiéndose en el centro de los dos poderes, pues además de ser Señor de los hombres es el eje, podríamos decir el motivo, de una religión.

¿Y cuál es la posición de la Iglesia, de la Iglesia que ha sido tradicionalmente —por lo menos esta es su actitud— antiliberal, contraria a cierto espíritu de libertad indispensable hoy para el desarrollo y el progreso de la sociedad?

El asunto es delicado y la respuesta de esa pregunta nos llevaría demasiado lejos, al borde de grandes conclusio-

nes que quizás y a pesar de su magnitud no tendrían mucho alcance, pues lo que hay que ver sobre todo es a quién corresponde hoy el papel que en la Edad Media le tocó a la Iglesia, al Pontificado.

De una parte —este es el "paisaje" que tenemos delante— está el nuevo Emperador alemán que hace cuanto puede para que a sus manos vuelvan los dos timones: el que gobierna las cosas del espíritu y el que dirige las de la tierra. Necesita ser, en una sola pieza, el "mago" y el "jefe", es decir, dos veces jefe y si se quiere también, dos veces mago.

Del otro lado están los que quieren tener una cabeza para pensar y unas manos para trabajar, y que ni aquella ni estas puedan ser esclavizadas si no es por propia determinación. Como el bueno y viejo cristianismo desean ardientemente que se les permita impedir que pueda caer sobre éllos todo el mal que se anuncia cuando los hombres sean reducidos a simples servidores de las necesidades de los Estados organizados no para lograr la felicidad y el bienestar de los hombres, sino para seguir alimentando afanes de conquistas, terribles vanidades que siendo perfectamente humanas no tienen ninguna justificación.

Sintetizando podríamos decir que aquellos que se encuentran hoy colocados en el camino de Hitler, los que necesitan impedir la cristalización de sus sueños desmesurados, cristianos o no, tienen el papel que desempeñaron al principio de la Era de Cristo y en la Edad Media quienes lograron poner a los Emperadores junto a los Papas para establecer un equilibrio que si no es posible obtener hoy, en los mismos términos de entonces, es porque no hemos dado todavía

con lo que podríamos llamar la versión útil y moderna del poder espiritual, que parece no se encuentra ya en manos de la Iglesia y que anda por ahí buscando su centro.

Defender la posición espiritual es, en último análisis, la razón de ser de esta obra, lo que le dá calidad y la marca el tempo. *Y defender lo espiritual, para seguir adelante, en un libro como este, tan gratamente matizado, es poner el pecho de muralla, o si se quiere menos, de escudo, para impedir que caigamos no en una nueva Edad Media, que como hemos afirmado es perfectamente respetable, sino en un período anterior a nuestra era, con sus idolatrías, sus esclavitudes, su total desprecio por esas esencias humanas que consideramos los motores de las evoluciones y de las revoluciones.*

UNA ADVERTENCIA

La obra tiene diez u once años de escrita y ésto, como veremos a su debido tiempo, duplica su valor pues muchas de sus afirmaciones han sufrido el encontronazo con el tiempo, y lo han resistido, a pesar de que alguna vez nos puede parecer que Peña Batlle se da por satisfecho con el rumbo que habían tomado, aparentemente, las cosas por los años 30 *y* 31, *y no es así.*

Hay —y ésto también debe anotársele al autor— más de un atisbo, más de una situación adivinada y más de un conflicto previsto. Desde luego que todo ello se debe a que, en el fondo, los problemas de antes y los de hoy tienen muchas similitudes.

Menudo mérito es saber apreciarlo así y luego de estudiar señaladas y circunscritas épocas de la historia del pensamiento político y de sus transformaciones, dejar las cuestiones de manera tal que luego, como si fuesen las piezas de un juego de salón —el juego más digno para servir de entretenimiento a los hombres— pudiera reanudarse una partida inconclusa en que no ha aparecido todavía la posibilidad de que una de las partes cargue con la victoria.

Algunos hay por ahí —para agotar de una vez la metáfora— que parecen haber puesto sus esperanzas en que se produzca una situación que lleve a un empate, pero no hay que tomarlos en cuenta, se trata, nada menos, que de los pobres de espíritu —que tienen reservado un buen lugar en el otro mundo— y los que no quieren soltar el mango de la sartén que tienen empuñado desde que la señora burguesía, con palabras gruesas y a puntapiés, echó del escenario a los señores feudales que ahora quieren hacer una nueva aparición bajo una siempre engañosa y desacreditada piel de cordero, mostrando, muy a su pesar, unos colmillos que no pueden corresponder, de ninguna manera, a la mansedumbre, a la comprensión y a la fraternidad, para terminar con una palabra ilustre que cuenta con muy decorosos rieles para viajar entre los hombres y que fué una vez bandera de combate y desideratum de los primeros grandes e ingenuos libertadores de hombres, ideas y pueblos, que, dicho sea de paso, si vuelven a este mundo en la antigua actitud tienen que pasar por demodados, por descentrados y por ridículos porque tendrían que parecer hombres llegados de otros planetas, unos planetas retrasados, verbalistas y bobos.

HECTOR INCHAUSTEGUI CABRAL.

CRISTIANISMO Y POLITICA

ENSAYO DE UNA SINOPSIS FILOSOFICO-JURIDICA

I

EL VERTICE ESPIRITUAL DE LA VIDA

La palabra de Jesús abrió al hombre un horizonte que hasta entonces le fué desconocido: el espíritu.

Una íntima compenetración entre Dios y el hombre, a través del espíritu, fué, en esencia, el fundamento de la predicación evangélica.

Jesús descubrió el vértice espiritual de la vida y lo hizo centro del mundo. La ley que rige al hombre arranca de sí mismo; fuera de su estructura espiritual no encontrará el hombre ni una sola advertencia, ni un solo consejo: la vida es el espíritu y este es Dios mismo.

Jesús nos prometió el reino de Dios como final recompensa a nuestros dolores y sacrificios terrenales. Para ganar esa recompensa debíamos, sin embargo, realizar un supremo esfuerzo y desviarnos de los halagos y las exigencias del mundo, de los imperativos de la carne, de las preocupaciones materialistas.

Esa era la única vía para ascender al reino de Dios y ganar la salvación eterna. Es natural que esta manera de explicar la vida produjera la exaltación desmedida de los sentimientos y creara la visión de un mundo sublime e intangible, capaz, por sí solo, de satisfacer todas nuestras espirituales necesidades.

El hombre vió dentro de sí el camino de la salvación: Dios está en nosotros y de nosotros depende encontrarle. Realicemos el angustioso esfuerzo de desviación y daremos con la senda estrecha y difícil que nos conducirá hasta El.

El único fin de la vida terrena, según la concepción cristiana, es preparar el camino de Dios; quien se dedique a ello recibirá la recompensa; quien no, seguirá perdido en el original pecado que hemos venido a redimir a este valle de lágrimas que es el mundo.

El sumo sentido moral de la palabra evangélica debemos buscarlo en las enseñanzas del Sermón de la Montaña. Ahí está la esencia de la doctrina cristiana, en cuanto se dirige ella a ordenar las relaciones humanas como medio de ganar la dicha eterna.

Bien claro se dijo entonces que la salvación sería de los que lloran, de los mansos, de los hambrientos y sedientos de justicia, de los misericordiosos, de los limpios de corazón, de los perseguidos, de los injuriados; de aquellos, en una palabra, que tuvieran oportunidad de franquear la estrecha puerta de la renunciación.

Ellos son la sal de la tierra, que vale como decir la esencia recóndita y sublime de la vida. La luz del mundo está en el corazón de los que sufren y por ella deberemos guiar nuestros pasos. La vida cristiana es grave y seria: se había perdido para siempre la dulce amabilidad del paganismo. Las tres gracias mitológicas se convirtieron en las tres imponentes virtudes cristianas: se hizo un dogma del dolor humano, del hombre un pecador y del mundo un valle de lágrimas.

La gracia estaba en lo alto, encima de este mundo miserable, adonde debíamos ir a buscarla por la vía de nuestro espíritu.

En el mismo Sermón de la Montaña dictó Jesús las reglas de vida necesarias a la obtención de la gracia. La base de esas reglas son la fraternidad universal y el amor incondicionado e incontaminado: ley moral eterna que no reconoce distingos ni matices y que se dirige del mismo modo a malos y a buenos, a ricos y a pobres, a judíos y a romanos, a grandes y a humildes.

Jesús dijo a los hombres: sed como los niños. Con esto quiso decirles que las instituciones humanas son el germen de todos los males que nos impiden el camino y que es necesaria la pureza del niño para librarnos de esos obstáculos. El odio, la guerra, la violencia, la injusticia, la conquista, son el resultado de la organización del mundo sin la influencia del espíritu; sólo el niño, que no sabe de excesos, ni ha perdido su alma todavía en la vorágine de las pasiones terrenas, puede servirnos de modelo para ganar la salvación eterna.

El Bautista anunció el sentido espiritual de la vida con grandeza inimitable: "Yo cierto, os bautizo con agua para que os reconozcáis, pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, los zapatos del cual no soy digno de llevar. El os bautizará con espíritu santo y fuego".

Fuego inextinguible y salvador, fuego espiritual que quemaría todo lo que no participara de su divina naturaleza.

El momento inicial en la revolución cristiana está contenido en el diálogo que sostuvo Jesús para poner a

prueba la primacía del espíritu. Era el momento mismo en que el Maestro se disponía a comenzar la prédica de su sistema; el momento en que se abrieron a sus ojos todas las tentaciones, en que la carne aunó todas sus fuerzas para abatir al espíritu, en que el mundo abrió de par en par sus puertas para dejar paso a la claudicación del principio espiritual, según iba a predicarse ya.

Fué entonces cuando Jesús, en lucha con las tentaciones humanas, descubrió el sentido esencial de la vida: no sólo de pan vive el hombre. Hay algo distinto de la materia, algo que convive con la carne, pero que le es superior, que la explica y la gobierna por voluntad de Dios.

El hombre no vive por la carne sino por el espíritu. "Mi padre, dijo Jesús, no es carne sino espíritu. Por El vivo, lo siento siempre dentro de mí, a El sólo venero, por El sólo trabajo y de El sólo espero salario".

La voz de la carne, según el sentido que da Tolstoi al pasaje evangélico, no quiere perder su poderío e insiste en imponérselo al Maestro: "Es vana toda tu esperanza en Dios; tú la expresas sólo con palabras, pero en verdad no has podido ni podrás evitar las necesidades de la carne. Eres su hijo, sírvela y trabaja para ella".

Jesús responde, sin embargo, con claridad diuturna: "Teme a tu Dios y sírvele a El sólo". Lo que quiere decir: haz del espíritu la norma de tu vida porque sólo él te alumbrará el camino!

II

LA TRANSFORMACION FILOSOFICA

Esta nueva concepción de la vida produjo un cambio completo en los sistemas con que hasta entonces se había querido explicar el Universo. La transformación, como es de presumir, debió producirse en la filosofía antes que en la política. Al hacer del alma humana el único asiento digno de Dios, al convertirla en medio exclusivo de comunicación divina, se la hizo centro del mundo. El hombre se convirtió en el motivo esencial de la vida y su alma en medio de explicación cosmológica.

El cristianismo produjo el desplazamiento del centro del mundo, convirtiendo el objetivismo clásico en el subjetivismo de nuestros días.

La revolución cristiana, iniciada con un sentido religioso, trascendió al campo de la filosofía y de aquí al de la política: por eso sus consecuencias han sido tan extensas y tan hondas.

El diálogo de Jesús con el Diablo contiene la primera llamada: sólo el espíritu, el espíritu humano, ese mundo tan difícil de definir y de explicar que el hombre lleva, invisible, dentro de sí, es capaz, por su naturaleza divina, de explicar la vida. Esa manera de ver las cosas denota un cambio filosófico fundamental y definitivo. Hasta entonces el alma humana había sido un mero accidente en la explicación del mundo; el individuo era un agente secundario, de simple valor objetivo, dentro del cuadro general de las cosas, sujetas y gobernadas por el alma del mundo.

El hombre no era allí sino un fin subordinado al régimen de la armonía universal.

Para los antiguos el alma humana "estaba totalmente sumida en el Universo", era una parte del Cosmos. El hilozoísmo de la primera edad de la filosofía clásica perduró como elemento básico de la explicación del alma hasta los tiempos en que Plotino infundió, de cierto modo, a las concepciones de Platón y del Pórtico, el soplo de la mística oriental. No podemos ver en la filosofía clásica nada que pueda conducirnos a la plenitud del subjetivismo psíquico según lo precursó San Agustín y lo enunciaron Descartes, Leibnitz y Fitche. Todo ello no obstante el postulado socrático: conócete a tí mismo; no obstante el concepto de la inmortalidad del alma mantenido por Platón y el adelanto que con su descubrimiento de la conciencia hicieron los estoicos (1).

La filosofía griega vislumbró el espíritu, pero no lo desencajó de la armonía panteísta del Universo. Las mismas filosofías alejandrina y neoplatónica, a pesar de haber producido con Plotino una gran brecha en el concepto objetivista de la antigüedad, no llegaron a convertir el alma humana en un proceso psíquico independiente del proceso físico del mundo (2). Todo el sistema filosófico de los griegos y de los romanos descansó sobre la primacía de las cosas; sobre la completa ausencia del sujeto como esfera independiente de actividad espiritual; sobre el sentido rea-

---

(1)—H. Hemsoeth, **Los seis grandes temas de la metafísica occidental**; traduc. española de José Gaos, véase Cap. III, págs. 121—172. Edición de la "Revista de Occidente". Madrid.

(2)—Menéndez y Pelayo. **Historia de las ideas estéticas de España**, tomo I, cap. III, págs. 99—156.

lista, cósmico, objetivo, que ellos daban a la vida; sobre la armonía física del mundo.

Mientras para los cristianos el Universo estaba en el hombre, en su alma; para los antiguos el hombre y su alma estaban en el Universo. El concepto había cambiado de un modo radical y absoluto. La transformación puede contemplarse en el enunciado que hace Hemsoeth del concepto de la subjetividad cosechado en plena madurez: el Universo se halla reflejado, contraído de una manera única en el alma individual.

La revolución cristiana no se redujo a producir un simple cambio en las ideas filosóficas y en los sistemas morales. El triunfo del Evangelio produjo un fecundo cambio de vida, de costumbres, de sentimientos, una formidable revolución de ideas; una definitiva traslación del eje moral del mundo, cuyas consecuencias deberían sentirse en todos los órdenes de la vida, muy especialmente en las concepciones que hasta entonces había producido el pensamiento político.

III

LA TRANSFORMACION POLITICA

El cristianismo independizó al hombre del Universo y lo encerró en el mundo individual de la conciencia. Desde entonces convivirían dos tendencias paralelas y antagónicas, cada una de las cuales trataría de subordinar a la otra. El hombre estuvo referido a dos géneros distintos de relaciones: las que mantenía con el mundo terreno y las

que le reclamaba el mundo del espíritu. Colocado en el centro de la creación, el hombre debía orientarse en dos sentidos opuestos: hacia lo alto, por la vía del espíritu y hacia las cosas del mundo por la atracción del cuerpo. La unidad pagana se convirtió en el dualismo de las relaciones cristianas.

Siendo como eran para el cristianismo razón fundamental de la vida las relaciones espirituales del hombre con la divinidad, es necesario pensar que diera más importancia a estas relaciones que a las del hombre con las cosas materiales del mundo. De esta manera vino el mundo terrenal a lugar secundario respecto de las intimidades del hombre con Dios. Si eran dobles e incompatibles las preocupaciones del hombre tocante a su forma de vida, dobles debían ser también las reglas encaminadas a gobernar esas preocupaciones. Así surgieron, con el cristianismo, el poder temporal y el poder espiritual. El primero miraba al cotejo de la vida humana con las cosas actuales de este mundo; el segundo al cotejo de la vida humana con las cosas futuras del más allá, la vida eterna y celeste que prometía la nueva religión como premio de nuestros dolores en la tierra.

Ese fué el primer elemento de diferencia entre la política antigua y la moderna, nacida del cristianismo. Es en esta distinción de los dos poderes, el temporal y el espiritual, donde Fustel de Coulanges encuentra fundamental diferencia entre el derecho político antiguo y el moderno. El dominio de la conciencia individual no sólo quedaba fuera de la influencia del Estado, sino que se colocaba en un plano superior al de esas influencias. En la antigüedad la religión se confundía con el Estado, el Emperador

era, al mismo tiempo, soberano temporal y espiritual; no existían las relaciones íntimas del hombre con la divinidad, independientemente de las relaciones del hombre con el Emperador. La antigüedad, unitaria y armónica, no afrontó problemas entre la materia y el espíritu. Los antiguos explicaron y confundieron estos dos conceptos en la física de la filosofía presocrática; en la dialéctica de Platón; en el formalismo de Aristóteles; en el quietismo de la filosofía del Pórtico o en el sensualismo de Epicuro. Puesto que para los antiguos el alma humana sólo tuvo un sentido cósmico y sólo fué considerada como una sustancia integrante del Universo, no tuvieron ellos nunca la necesidad de distinguir y enfrentar dos mundos que no llegaron a concebir separados jamás.

Hay otra innovación, también fundamental, producida por el cristianismo en el pensamiento político de la antigüedad. El sentido universal de confraternidad y de amor en que se fundó la nueva religión, debía determinar muy notables cambios en la organización institucional del mundo. Las reglas contenidas en el Sermón de la Montaña, a más de su naturaleza moral, estaban inspiradas en una nueva visión de las relaciones políticas de los hombres. Es más, desde que se alcanzó el triunfo del Evangelio la religión se convirtió en lazo de unión y de acercamiento y dejó de ser, como lo había sido en la antigüedad, motivo de odios, rencores y animadversión entre hombres y pueblos.

El universalismo religioso produjo el universalismo jurídico. Los vínculos de paz y el acercamiento espiritual que creó el cristianismo entre elementos de raza y nacionalidad distintas y enemigas fueron creando, poco a poco, el acercamiento de los pueblos por el derecho, hasta deter-

minar una completa y radical transformación de sus concepciones jurídicas y políticas.

Jesús proclamó la igualdad de todos los hombres ante Dios y exaltó además el espíritu de asociación y la humildad. La casta y la riqueza se convirtieron en obstáculos para la consecución de la gracia. El reino de los cielos sería para los humildes y los limpios de corazón. Era una completa renovación de sentimientos la que preconizaba el Maestro. Los efectos de esta prédica tendrían que dejarse sentir en la organización política del mundo. El destino común y superior que impuso el cristianismo a la humanidad fué motivo para que desaparecieran muchos prejuicios y muchas barreras. Si todos los hombres eran iguales y hermanos ante Dios, si todos tenían un mismo origen, si todos estaban sometidos a una misma vida de pruebas y sufrimientos en la tierra y si todos han sido rescatados del pecado original por el sacrificio de un solo Dios, es necesario pensar que hay entre ellos, "griegos y judíos, circuncisos y no circuncisos, bárbaros o escitas, esclavos u hombres libres", según la expresión de San Pablo, vínculos superiores a todo género de categorías y divisiones.

Estos vínculos fueron acentuándose hasta el punto de llegar a constituir, a través de toda la Edad Media, el elemento distintivo del pensamiento político, el sello de las manifestaciones del derecho público de la época. Hubo un conjunto de preceptos y anhelos que anudó en estrechas relaciones, primero religiosas y luego políticas y jurídicas, a los hombres y a los pueblos en el real y efectivo concepto de la Cristiandad. Por encima de las fronteras materiales y de los prejuicios localistas, se levantó, con un alto sentido de solidaridad, el concepto cristiano de la compenetra-

ción y de la interdependencia sociales. Más tarde, a contar del siglo XVI, la aparición de la soberanía absoluta y prepotente del Estado contribuyó en gran manera al debilitamiento de los vínculos de la solidaridad cristiana; pero, siempre vivos y latentes en la conciencia jurídica de los pueblos occidentales, esos vínculos no han dejado nunca de manifestarse, sobre todo después del definitivo quebranto que produjo la guerra europea en la organización política del mundo.

Como consecuencia natural de esas dos grandes corrientes producidas en el pensamiento político por la concepción cristiana del Universo, se observa un soplo de humana dulzura en los métodos y en los sistemas jurídicos. La guerra perdió el carácter de ferocidad y de inquina con que se había producido hasta entonces, se le dió sentido filosófico y surgió el magno concepto de la guerra justa e injusta, que se distingue como una de las más originales y poderosas concepciones de la Edad Media. El cristianismo, según lo apuntó Lange, consagra todos los principios del pacifismo y es el punto de donde parten todas las corrientes medievales y modernas contra la guerra y la discordia entre hombres y naciones.

IV

EL DERECHO NATURAL

Aunque ya la antigüedad había expresado, con los estoicos, la noción de un derecho natural, éste se deducía del concepto de la Razón Divina mantenido por aquella escuela como centro de su filosofía y el cual no se distin-

guía del alma del mundo tal como la concibió, en general, la filosofía griega.

El verdadero concepto del derecho natural se dedujo también del dualismo de poderes en que se afincó la política cristiana y de la creación evangélica del hombre como valor absoluto, como fin en sí mismo, no referido al valor objetivo del mundo. El derecho natural no es otra cosa que la expresión del universalismo religioso-jurídico señalado ya como elemento fundamental de la doctrina cristiana. Es ese conjunto de preceptos y anhelos superiores y comprensivos a que nos hemos referido más arriba.

La superioridad del mundo espiritual sobre el mundo material, tal como la predicó Jesús y como la delineó en sus respuestas al Diablo, es un dogma cristiano. De ese dogma religioso se derivó un dogma político; la superioridad de la ley no escrita, "la ley natural, expresión del orden divino, sobre la ley positiva, dictada por los hombres".

El derecho natural es la expresión de la divinidad tomada en el sentido cristiano de la palabra, de un mundo independiente y superior que impone al hombre normas indeclinables de vida espiritual. De primera intención se ve que sólo de la igualdad de los hombres y de la generalización de las reglas éticas fundamentales, dictadas por Jesús para ganar el reino de Dios, puede derivarse el concepto del derecho natural según lo concebimos hoy: como el derecho de la conciencia.

San Agustín, en la *Ciudad de Dios* fué el primer expositor del concepto cristiano del derecho natural; según él, "existe un orden universal que domina todos los seres, especialmente los seres racionales, para quienes la participa-

ción en el pensamiento y en la obra creadora se impone como un fin moralmente obligatorio. La ley natural no es otra cosa que la comprobación de este orden. Hay una jerarquía de hechos que nadie discute: la superioridad de la vida sobre la materia orgánica, y entre los seres vivos la superioridad de la vida del espíritu sobre la de los sentidos. Someter la materia al espíritu, los sentidos a la razón, es precepto fundamental de la ley natural; los mismos criminales que tratan de sofocarla en su conciencia, no logran extinguirla completamente. En todas las épocas y en todos los países ha habido y hay actos considerados como buenos y justos y actos tenidos por malos y prohibidos; traicionar a su país, matar sin estar en caso de legítima defensa, robar, han sido siempre y para todo el mundo, hechos directamente contrarios a la ley natural, la cual puede resumirse en estas dos máximas: no hacer a los demás lo que no queremos que se nos haga a nosotros mismos; dar a cada uno lo que le es debido". (1)

V

EL DERECHO POLITICO

Bajo la influencia del concepto del derecho natural, según se dedujo de la palabra evangélica, iba a transformarse la noción clásica del Estado. Hemos dicho ya varias veces que la antigüedad era objetivista: lo era en todos los órdenes del pensamiento. El Estado, según lo concibieron

(1)—Citado por Le Fur, en **La theorie du droit natural depuis le Siecle XVII et la doctrine moderne.** Acad. de droit internationale, tomo 18.

los griegos y los romanos, descansaba sobre un sentido completamente realista. Del mismo modo, sin embargo, que transformó el cristianismo el sentido realista de la filosofía antigua, para convertirlo en el descarnado subjetivismo de Juan Luis Vives y de René Descartes, transformó el sentido realista del Estado para convertirlo en la abstracción demoledora y estéril de Rousseau y de Robespierre. Entre esos dos extremos opuestos e inconciliables se encuentran las armónicas concepciones de la Edad Media, que supo darle a cada idea sitio apropiado sin sacrificar las unas a las otras y sin hacerlas antagónicas.

La Edad Media que fué conciliadora en política, tuvo el tino de atribuir al hombre su verdadero valor sin llegar a la negación desmedida de la antigüedad ni al absoluto subjetivismo de la Edad Moderna. La Edad Media conoció toda la ideología política moderna, pero su sentido de equilibrio no le permitió llegar al grado de exaltación a que llegó la política de los siglos XVII y XVIII. Todavía la influencia saludable de la antigüedad se dejaba sentir como un elemento de ponderación entre las cosas y el hombre. Ambos eran útiles y en la ordenada correlación de sus valores respectivos debía fundarse el bienestar general, fin único de las instituciones humanas.

"Puede afirmarse a justo título, dice Krabbe, que el pensamiento político de la Edad Media se dirige ante todo a crear una teoría entre el poder secular y la Iglesia ". (1) Empero el insigne autor sólo aprecia uno de los fines del pensamiento político medieval. Es evidente que sólo en

---

(2)—Hugo Krabbe. **L'idee moderne de l'Etat.** Publicaciones de la Academia de derecho Internacional. Tomo 13.

la política de esta gran época se encuentra expresado el módulo político del cristianismo: el valor fundamental del hombre, de la dignidad humana, en cuya virtud deben ser considerados, aun respecto del Estado, como un fin y no como un medio. En cambio, como necesario contrapeso de influencias, el hombre —precisamente por ser razonable y moral— debe estar sujeto a las exigencias de una naturaleza en cuya producción él no ha colaborado; debe tener en cuenta la autoridad, sin la cual no sería posible la vida social que le impone su propia constitución. El gran postulado político-cristiano, según Le Fur, es el siguiente: derechos del individuo y respeto a la autoridad.

De ahí se deduce la necesaria consecuencia de que la política cristiana tal como la desarrolló la Edad Media, es un principio conciliador entre el postulado subjetivista de la libertad ilimitada del individuo y el valor absoluto que dió la civilización greco-romana al poder social del Estado.

Según se deduce de la Política de Platón y lo resumen Krabbe y Brentano: "El elemento característico de la idea del Estado en Grecia, es el valor ilimitado que se le atribuye a la comunidad; valor tan grande, que no consiente la existencia de una esfera reservada a la vida propiamente individual del ser humano. El Estado presenta un carácter absolutista; no hay un solo aspecto de la vida que, en principio, le esté vedado. En realidad el Estado es mucho más importante que el individuo. El Estado es el hombre en grande. El individuo es un fragmento del conjunto. La pulsación de la vida común repercute sobre el individuo, que no posee una vida espiritual propia. Antes que todo está la comunidad que posee derechos por sí misma, de tal modo, que todos los derechos que puede ejercer el in-

dividuo, son un reflejo de aquellos, los toma del Estado, que es la única fuente del derecho". (1).

Bien claro se ve, desde luego, que la característica del concepto griego del Estado es la radical ausencia de los llamados derechos del hombre, de aquellos derechos considerados como inherentes a la personalidad humana, innatos en la conciencia. Esa es una creación cristiana correlativa al descubrimiento y al enunciado del espíritu como centro del Universo. De acuerdo con la concepción cristiana del derecho natural los derechos del hombre son el punto de partida del Estado; la libertad la deriva el individuo de su propio mundo interior, le es un derecho connatural.

En la concepción cristiana del derecho natural la vida individual es lo más importante; el Estado está, pues, sujeto al individuo y su único fin es el de propender a la garantía y al mejoramiento de la vida individual y de los derechos que se desprenden directamente de ella. En Grecia, según hemos visto, la libertad es un derecho que no se manifiesta sino sujeto a la comunidad, razón única de todo valor vital. (2).

Es preciso, sin embargo, tener muy en cuenta que esta organización del Estado no era una muerta tradición en el sentido en que se la tenía en Oriente. El concepto griego del Estado estuvo animado de un dinámico y fecundo hálito social que se expresaba en la natural participación del individuo en los fines de la comunidad. De acuerdo con este sentido se manifiesta todo el proceso del pensamiento político de la antigüedad, no obstante la aislada concepción

(1)—Krabbe. op. cit.
(2)—Krabbe. op. cit.

que del Estado mantuvieron los sofistas y habida cuenta de la imponente y grandiosa estructura espiritualista y universal de la teoría estoica del Estado, casi llevada a la práctica por el genio absorbente y disciplinado de la Roma antigua.

En el fondo los extremos casi siempre se tocan: tan absoluto era el comunismo greco-romano en cuanto al poder del Estado, como el individualismo desmesurado de los hombres de la Revolución Francesa. La antigüedad sacrificó el individuo a la comunidad y la Revolución sacrificó la comunidad al individuo: ambos sistemas tenían que perecer porque a ambos les faltó ponderación y equilibrio, elementos tan necesarios al juego de las instituciones políticas. Esos elementos son característicos del derecho político de la Edad Media, que supo del concepto de la soberanía nacional y del contrato social "pero sin los errores que le agregaría más tarde Rousseau con su Estado de naturaleza y su soberanía inajenable e ilimitada".

La Edad Media no supo de abstracciones peligrosas, su genio la mantuvo siempre equidistante de los extremos; confundiendo en un término bien compensado las grandes corrientes del pensamiento político, que era entonces como un gran laboratorio en que se perdiera, por acercamiento de unas a otras, el valor absoluto de las ideas.

Es este sentido de equilibrio el que lleva a Augusto Comte, el eximio fundador de la Sociología, a proclamar la doctrina política de la Edad Media "como la obra maestra política de la sabiduría humana". (1). Ni la política de Platón ni el Contrato Social de Rousseau han sido capaces

(1)—Citado por Le Fur. Op. Cit.

de proporcionar la felicidad al hombre; a ambas abstracciones les hizo falta el calor de mutuo respeto que dió la Edad Media a las relaciones entre el individuo y el Estado.

Las instituciones políticas de la Edad Media son más realistas que subjetivas. El hombre no había renunciado aún a la influencia del mundo exterior y cifraba toda su felicidad en cierto empeño de asimilarse el valor objetivo de las cosas. (1). Ello sin perder de vista el nuevo aprecio de quintaesencia que del hombre hizo el cristianismo.

De modo pues que, para quien observe atentamente la época, su característica es una bien proporcionada relación entre el sentido pagano y el sentido cristiano de la política; una combinación de estos dos elementos: socialismo e individualismo, cada uno de los cuales, erigido en sistema exclusivo, se ha perdido en el fracaso.

VI

EL DERECHO INTERNACIONAL

Hugo Grotius, que pasa como el fundador del derecho internacional moderno —a pesar de que, en puridad, no hizo otra cosa que ordenar y vulgarizar las concepciones jurídico-teológicas de Vitoria, Suárez y otros teólogos españoles del siglo XVI— ya dividía el derecho internacional en voluntario y natural y separaba las disposiciones positivas del derecho de gentes de aquellas disposiciones inmanentes

(1)—J. Huisinga.—**El otoño de la Edad Media**, Edición española de la Revista de Occidente; traducción de José Gaos.—Madrid.

y fundamentales, de carácter ecuménico, que constituyen las bases inamovibles de las relaciones internacionales.

Esas disposiciones son un reflejo de la grandiosa concepción universalista y comprensiva de la doctrina evangélica. Para poder llegar a la visión de un derecho general que regule las relaciones de todos los pueblos fué necesario primero que los hombres se sintieran iguales entre sí, sujetos a un mismo destino religioso y a una misma regla moral de vida.

El derecho internacional es tan viejo como la civilización. Cada época de la historia ha producido una ciencia de las relaciones internacionales y un arte de la diplomacia, en consonancia con sus características. "La diplomacia, dice Maulde-de-la Claviére, es tan vieja como el mundo y no perecerá sino con él. La Biblia, los egipcios, los griegos, han tenido su derecho internacional y su diplomacia. Basta que dos sociedades coexistan para que surjan intereses que arreglar entre ellas". (1)

No obstante ese criterio, mantenido hoy por muy eminentes internacionalistas, nosotros nos aventuramos a afirmar que en la historia del derecho internacional y en la misma estructura de la ciencia hay dos grandes períodos, el uno anterior y el otro posterior al triunfo político del Evangelio.

Creemos, con el último autor citado, que las transformaciones del derecho internacional se producen lentamente, al influjo de las grandes modificaciones formales que sufren las relaciones de los pueblos. Sostenemos esa manera

(1)—R. de Maulde-de-la Claviére, **La diplomatie au temps de Machiavel**, tomo 1, pág. 2.

de ver las cosas en cuanto se tengan en cuenta las transformaciones de la ciencia que se producen dentro de una misma orientación del espíritu humano.

No es posible, sin embargo, decir lo mismo cuando nos colocamos ante un cambio como el que produjo el triunfo de la concepción cristiana de la vida. La transformación que entonces se operó en las relaciones de los pueblos no fué puramente mecánica ni estuvo determinada por un simple movimiento de sistemas externos. El cambio se dejó ver en la orientación capital de la ciencia, en su más íntima estructura, necesariamente producido por la revolución cristiana.

El valor que dió el Evangelio a la conciencia individual fué el eje de la transformación sufrida por el derecho de gentes, según lo había sido de la transformación filosófica y política en que se perdió el realismo de los sistemas clásicos. El derecho internacional cobró valor subjetivo en el mismo grado en que lo había cobrado el concepto general de la vida. Los derechos individuales —aquellos que proporcionaron al hombre el dominio de su propia conciencia, descubierta por Jesús— se convirtieron en el eje del derecho de gentes, que vino, de ese modo, a ser un reflejo o una manifestación del derecho natural, tal como lo dedujeron de la palabra del Maestro los Padres de la Iglesia.

El derecho de gentes en la antigüedad estuvo caracterizado por el mismo sentido objetivo que entonces tuvo la vida El hombre como entidad propia no representaba ningún valor en el concepto antiguo del derecho de gentes. La existencia de un derecho internacional en la antigüedad, aun la más remota, está fuera de toda duda; pero,

como observa el profesor Le Fur, ese derecho internacional sólo se manifestaba entre "ciudades vecinas, de una misma lengua, una misma raza y una misma religión como en el caso de las anfictionías griegas y en el de las confederaciones etruscas". Tuvo entonces el derecho internacional un carácter esencialmente local, presidido por divisiones étnicas y religiosas. Es cierto además que las relaciones de la antigüedad no estuvieron inspiradas por ningún principio ético inmanente, sino por las necesidades objetivas y circunstanciales del comercio y de la política. (1)

La antigüedad no conoció ningún elemento de carácter universal que uniera y armonizara dentro de una organización espiritualista todas las aspiraciones y las necesidades de la comunidad internacional completa, general. No existió ninguna fuerza trascendente que exaltara el valor natural del individuo, tomado como tal y referido a sí mismo. Es lógico que así fuera: el politeísmo clásico, la multiplicidad de las concepciones religiosas de la antigüedad, fué gérmen de divisiones y de odios políticos. Cuando entre dos sociedades no existían vínculos religiosos o raciales no era posible establecer relaciones entre una y otra porque sus componentes se consideraban, recíprocamente, seres indignos y excluídos de las reglas ordinarias de la vida. En caso de que las necesidades objetivas de esas sociedades hicieran indispensables las relaciones entre sí se reducían ellas a mero intercambio material, sin confundirse jamás en un sentido superior. (2).

Ese sentido se lo dió el cristianismo a la política y a las relaciones internacionales; para ello fué necesario que

(1)—Jardé, **La formation du peuple grec**, pág. 282. París—1924.
(2)—Jardé, **La formation du peuple grec**, pág. 302.

el Maestro abriera al hombre la senda de su vida interior, la infinita perspectiva de un mundo trascendente y unitario, superior a las divisiones de la tierra y comprensivo de todas las esperanzas humanas. Fué necesario, en una palabra, el afincamiento del centro del mundo en el vértice espiritual descubierto por Jesús.

Fué de ahí, de su propia organización interna, de donde extrajo el hombre todos aquellos principios de orden moral en que descansa la concepción moderna del derecho, explicándolo como una fuerza ética de carácter universal. De ahí derivan también las bases del derecho internacional cristiano, que ha llegado o que está en aptitud de llegar a su más alto grado de utilidad. Todo el conjunto de las relaciones internacionales descansa hoy sobre un mínimum de principios comunes a los Estados que éstos no pueden ni desconocer ni dejar de aplicar en el momento de darse un sistema de organización interna.

Ese mínimum de principios básicos universales es una prolongación de la unidad cristiana; del grande y fundamental principio de la igualdad moral de los hombres proclamada en los Evangelios. Hemos dicho ya que la religión ha tenido siempre repercusión inmediata sobre la política y que el politeísmo clásico determinó el sentido localista y fraccionario que tuvo el pensamiento político de la antigüedad; era pues necesario que el monoteísmo cristiano produjera una concentración de fuerzas espirituales y creara, con la unidad religiosa, la unidad política de nuestra época.

La originalidad histórica y filosófica de esa época, se deduce, precisamente, de la originalidad religiosa del cris-

tianismo: base de la unidad moral del género humano. Sobre la sólida y audaz sillería de esa creación ética, descansan, superpuestas en orden piramidal, todas las subcreaciones del pensamiento político de Occidente. El derecho de gentes es una de esas derivaciones del principio cristiano, así como el fundamento universalista y homogéneo con que se desenvuelven hoy las relaciones internacionales.

La mejor aplicación del sentido cristiano del derecho de gentes la produjo el genio político de la Edad Media al amparo de las influencias antagónicas, pero recíprocamente compensadas y limitadas, de la Iglesia y del Imperio. En aquella época veremos reducidas siempre al margen de un razonable desarrollo las grandes influencias del poder y de las ideas. Entonces hubo un constante esfuerzo de templanza que no permitió la exaltación de los sentimientos ni el entronizamiento de ningún valor exclusivamente teórico. La influencia del Papa sobre el conglomerado de pueblos que formaron la Cristiandad se dejó sentir como un elemento de coordinación y compenetración entre esos pueblos. Cuando la influencia pontificia comenzó a trasponer los límites de una ecuánime y alentadora confrontación de intereses y la Santa Sede se perdió en el tráfago de sus ambiciones temporales, surgió una nueva fuerza para enfrentársele al poder teocrático de Roma: la fuerza del poder civil, nacida de la lucha contra el feudalismo y representada por el Imperio. De ahí en adelante convivirían esas dos influencias constantemente enfrentadas en la sangrienta lucha del Sacerdocio y el Imperio, pero manteniéndose ambas, igualmente útiles, para contrabalancearse recíprocamente.

Las fuerzas unitarias y absorbentes de la Roma clásica se dejaron sentir muy poderosamente en los primeros

siglos de la Edad Media, que tuvo un gran incentivo político en la *pax romana,* centro de todas las aspiraciones, de todos los anhelos y de todos los ideales públicos de aquella edad. La estructura política de esa época se reconoce por la grande y amplia interpenetración de intereses que existió entre los pueblos, los cuales no supieron entonces de las enconadas diferencias que engendró más tarde el principio de la soberanía absoluta e ilimitada del Estado nacional.

Hay un hecho señaladísimo que confirma la certeza de nuestro postulado. Nos referimos a la facilidad con que se utilizaban entonces los servicios de personas extranjeras, aun para el desempeño de las funciones más delicadas y comprometidas del gobierno. No se le había dado todavía a la condición de extranjero el sentido de menosprecio y de desconfianza que se le dió luego y que tantos puntos de contacto tuvo con el concepto de la antigüedad sobre la extranjería. (1)

Aunque la costumbre de emplear extranjeros en las funciones públicas es de origen italiano, puede decirse que durante la Edad Media adoptaron la misma práctica todos los poderes europeos. "Siempre hubo extranjeros al servicio de Francia, pero Luis XI fué el primero en elevar esa práctica a la altura de un sistema. En eso, como en otras muchas cosas, él se conformaba a costumbres italianas; en Italia se consideraba muy natural emplearse fuera de su país". (2).

De esa manera se perfila el derecho de gentes durante la Edad Media. La ausencia casi completa de sentimien-

(1)—Véase **Maulde-de-la Clavière,** op. cit. pág. 143.
(2)—Véase **Maulde-de-la-Clavière,** op. cit. págs. 142—143.

tos nacionalistas hizo de las relaciones internacionales, en aquella época, un conjunto uniforme y armónico, de valor más bien objetivo que subjetivo. Como consecuencia directa de esta observación se deduce la de que el derecho internacional de la Edad Media, con excepción de la parte que mira a la reglamentación de la guerra, se desenvolvió al amparo de ideas generales y fundamentales, tal como se concebiría hoy dentro de una gran federación política universal. No hubo entonces necesidad de pormenorizar y definir hasta sus más mínimos aspectos una situación en que no coexistían individualidades teóricamente inconfundibles con otras de su mismo origen y de su misma estructura.

No existió durante la época medieval conflicto ninguno sobre el fundamento del derecho internacional, porque tampoco existieron entonces conflictos de jurisdicción ni conflictos de soberanías, que son los que, a contar del siglo XVI, han originado las dificultades en cuanto al sentido del derecho de gentes moderno. La unidad política, moral y religiosa en que vivió la Edad Media nos sirve para explicarnos el carácter del derecho internacional de entonces. La influencia del Papa y la del Emperador, pero especialmente la primera, mantuvieron bajo ligaduras estrechas a todos los pueblos que constituían la cristiandad. Había una sola fuerza espiritual entre los hombres y la realidad de una sola y grandiosa concepción política que los unía sin distingos esenciales de nacionalidad ni de raza.

Refiriéndonos de nuevo al criterio de Maulde-de-la Claviére sobre las transformaciones del derecho internacional, en cuanto son ellas producidas por los cambios mecánicos que sufren las relaciones de los pueblos, diremos

que, dentro de la gran orientación cristiana del derecho, el paso de la Edad Media a la Moderna, es un momento característico de aquella gran afirmación. Con efecto, la primera y fundamental diferencia que separa la concepción moderna del derecho internacional de la medieval, estriba en el fundamento de la ciencia. Durante la Edad Media la base de las relaciones internacionales era la unidad política y religiosa de la época; tan pronto como desapareció esa unidad para dar paso al criterio individualista de la Reforma, se afincó el fundamento de la ciencia sobre la existencia de los poderes nacionales con que se manifestaba la nueva realidad social europea.

Al perder la Iglesia Católica su influencia política y temporal sobre los pueblos cristianos y al constituirse éstos en Estados independientes y absolutamente soberanos, sufrió un cambio fundamental la naturaleza de las relaciones internacionales. Surgió entonces la necesidad de armonizar la existencia de esos distintos poderes absolutos y adaptarla al gran principio de la unidad moral del género humano, proclamado por Jesús y convertido en realidad desde el triunfo del Evangelio.

VII

LA CONCEPCION ECUMENICA DEL DERECHO

El momento que separa la Edad Media de la Moderna es un grandioso momento de transformación producido por la influencia religiosa de La Reforma, por la influencia intelectual del Renacimiento y por la influencia económica del descubrimiento de América.

Estos tres acontecimientos, sucedidos casi simultáneamente, rompieron el concepto de la unidad católica y el concepto de la unidad política que, derivados del sistema unitario y absolutista de la Roma cesárea, presidió la vida política de la Edad Media.

El observador de este momento de la historia universal nota desde luego que las tendencias individualistas con que se inicia la Edad Moderna debió engendarlas la reacción operada contra la influencia pontificia y, además, que los sistemas de organización social y política que se desarrollaron a través de los siglos XVI, XVII y XVIII representan un sentido opuesto al del gran sistema de la confederación de pueblos preconizado por la Santa Sede en la Edad Media.

La transformación político-religiosa del siglo XVI tuvo un carácter esencialmente individualista. Los reformadores no sólo persiguieron fines religiosos frente a la Santa Sede, sino que estuvieron estrechamente asociados en sus aspiraciones a los príncipes nacionalistas alemanes, quienes, por más de un concepto, querían independizarse de la influencia temporal del Papa. De ese modo, pues, el triunfo de la Reforma representa el doble triunfo del individualismo político de los pueblos germanos, constituídos ya, de hecho, en poderes independientes, y del humanismo que, como necesaria consecuencia del brusco resurgimiento de los estudios clásicos, se produjo en Europa a principios del siglo XVI.

Es evidente que el triunfo de la Reforma tuvo su origen mediato en la corriente humanista que promovió en Italia, primero, y luego en toda la Europa, la caída de Cons-

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

tantinopla en manos de los turcos. Esa corriente, conocida en la historia con el nombre de Renacimiento y determinada por la gran afluencia de sabios y de manuscritos que hacia la península italiana orientó la caída de Bizancio, dió el primer golpe a la organización corporativa de la Edad Media. El humanismo renacentista trascendió del intelectualismo a la política, en donde recibió impulso gigantesco merced a la fuerza que había desplegado el sentimiento nacionalista de los pueblos y al creciente disgusto de éstos contra el poder teocrático de la Santa Sede.

En el siglo XVI, como en todos los grandes períodos de lucha social, la reacción producida por las nuevas ideas y las nuevas tendencias contra los sistemas establecidos llegó a límites casi inconcebibles. Se exaltó el poder de la fuerza y se la convirtió en sistema político, mediante el triunfo de las ideas de Maquiavelo y de su concepción realista y absorbente del Estado.

Todas las circunstancias parecían indicar la muerte del principio moral proclamado por Jesús, porque fué tan lejos la reacción contra la Iglesia y contra el Imperio que llegó a quebrantar las bases mismas en que descansaron estas dos grandes concepciones de la política medieval.

La política de este período de transición se caracteriza por la falta de moral y de todo otro sentimiento superior que en ella se nota. El cinismo de un Maquiavelo, los impulsos de un César Borgia, la duplicidad de un Alejandro VI, escogiendo a primera vista, constituyen una legítima expresión del sentido de la política de entonces. No hubo frenos que contuvieran las pasiones y los instintos desbordados en ese momento, porque, precisamente, el único freno

que hubiera podido contenerlos, el freno de la moral, estaba envuelto en el descrédito en que había caído el catolicismo como fuerza universal y unitaria.

Quien observe superficialmente el devenir de los hechos llegará a la necesaria conclusión de que estuvo entonces a punto de perderse la semilla plantada por el Maestro de los Evangelios. Empero, cuando se ahonde en la apreciación del sentido filosófico de ese momento se observará que fué entonces cuando se produjo la última etapa de la evolución del principio cristiano, el cual surgió de la cruenta lucha depurado de las influencias extrañas que le habían impedido su completa y definitiva ascensión hacia el dominio universal de los sentimientos humanos.

A mediados del siglo pasado dijo un ilustre historiador norteamericano, el profesor Bancroft, que: "El orden universal es un poema divino existente de toda eternidad, y que no pueden interrumpir las interpolaciones humanas. Los hechos se van desarrollando, según el orden prescrito, en una sublime armonía, y de la misma manera que un hábil artista arranca de las cuerdas de un arpa sonidos armoniosos, así la historia busca los acordes divinos que vibran en la lira eterna del tiempo. Pero esta armonía no puede percibirse en el momento mismo en que tienen lugar los acontecimientos. La filosofía marcha en pos de los hechos para hacer ver las causas y descubrir los resultados". (1)

Estas inspiradas palabras del sabio historiador expresan de una bellísima manera el sentido fatalista y la for-

(1)—Citado por Laurent, **La filosofía de la Historia**, trad. de Gavino Lizarraga, Tomo 18 de **Los Estudios sobre la Historia de la humanidad**, pág. 2.

mación causal de la historia y en ellas hemos querido afincar la ideología de este estudio. En el gran conjunto de hechos, aspiraciones, esperanzas, caídas y dolores que llamamos historia todas las acciones humanas concurren hacia un fin superior y todas están conducidas por una mano invisible y trascendente que les asigna determinados efectos en el gran conjunto universal.

Esta es una gran verdad comprobada aún respecto de los acontecimientos más abominables y de las acciones que más bajos designios acusan en el hombre. Todo está sujeto a un destino fatal e indeclinable. En las manifestaciones del pensamiento político es en donde con mayor frecuencia podemos comprobar las afirmaciones del profesor Bancroft.

Ahora bien si nos atenemos a esta concepción causalista de la historia, podremos encontrar la verdadera significación filosófica de aquel fecundo momento de transición que separa la Edad Media de la Moderna y que hemos radicado en la primera mitad del siglo XVI.

Era necesario, con efecto, la violenta confrontación de las dos tendencias en lucha para que de allí surgieran los nuevos elementos de la vida social. El equilibrio debería surgir del triunfo definitivo de esos nuevos elementos que, por su naturaleza, deberían estar tan lejos de un extremo como del otro. Sin embargo, por lo mismo que eran la síntesis de un largo período de luchas y de odios, esos elementos nuevos debieron estar tocados en su estructura por el fuego de todas las ideas y por el calor de todas las pasiones. Sólo así hubieran podido llegar a confundirse en el crisol de la nueva política las antagónicas tendencias de la víspera.

La creación del nuevo orden de cosas después de las grandes conmociones producidas por el choque del humanismo con el medievalismo, estuvo reservado por la mano de Dios al genio y a la energía del más fuerte poder nacional del siglo XVI: España. Esa tarea providencial estuvo a cargo de España, la madre ubérrima de todos los sacrificios y de todas las acciones que, para desmedro propio, redundan, sin embargo, en bien de los grandes sentimientos generales.

Fué necesario, empero, para que España cumpliera el prodigio de conciliar el Renacimiento con la Edad Media y creara de ese modo la característica jurídica y política de la Edad Moderna, que se desatara el inmenso torrente de sangre que corrió en la conquista de América y que fray Bartolomé de las Casas consumiera su apostólica existencia en cincuenta años de luchas por el reconocimiento y la conservación del derecho de los indios a la vida y a la libertad.

Para dar fin al sangriento batallar de las ideas y al enconado desequilibrio de las pasiones, surgió, desde la augusta claridad de las aulas de Salamanca, una voz española. La más autorizada de su siglo, la más noble y la más alta. Un Maestro español, perteneciente a la orden de predicadores, era quien debía producir, con la grandeza de su genio, la cópula definitiva entre las concepciones de la Edad Media y el humanismo del siglo XVI.

Francisco de Vitoria, profesor de Prima Teología en la Universidad de Salamanca, al dictar a sus discípulos en 1539 su famosa relección *De Indis*, echó las bases del sistema jurídico que estamos viviendo nosotros en este

mismo instante y que vivirá por muy largos años todavía el pensamiento político de Occidente.

Para cumplir su misión se atuvo el Maestro a la realidad de los hechos cumplidos ya en la época en que él vivió, reconociendo como tales los poderes nacionalistas creados por el triunfo de La Reforma, pero sujetando la eficacia de su soberanía a la existencia de un orden natural y universal superior a la fuerza misma de esas soberanías y que el Maestro afincaba en el principio moral predicado por Jesús.

De ese mismo concepto partieron más tarde Francisco Suárez, también español, jesuíta, y Hugo Grotius, holandés, al basar sus sistemas jurídicos sobre la creación del género humano, como entidad universal anterior y superior a la vida particular de los Estados nacionales.

La Cristiandad era el límite de los sistemas jurídicos de la Edad Media. Vitoria sobrepasó en amplitud estos sistemas en que sólo se vinculaban los pueblos cristianos, para crear el concepto de que existe un derecho universal, que une no sólo a los pueblos cristianos entre sí, sino a todos los pueblos de la humanidad, cristianos y gentiles. Vitoria creó el concepto de la Humanidad en sustitución del concepto de la Cristiandad vivido por la Edad Media.

El fundamento del sistema de Vitoria es de orden moral y se deduce directamente del sentido cristiano de la vida. Ese sistema del Maestro español constituye la más amplia, la definitiva aplicación del principio de la unidad moral de los hombres descubierta por Jesús. Por primera vez se abandonaban los prejuicios religiosos que restringieron la aplicación del principio en la Edad Media, para

dejar pasar la interpretación de San Pablo, quien funda la fraternidad universal, no sobre lazos propiamente dichos de creencias religiosas, sino sobre la idea de que todos los hombres, sin distinción de raza, de lengua o de religión, tienen un mismo Dios y un mismo Padre.

Sobre los cimientos morales y jurídicos echados por Vitoria comenzó a levantarse el edificio de la política moderna. Entorpecido muchas veces y exagerado otras, el principio cristiano de la fraternidad universal se ha mantenido señoreando los pliegues y repliegues infinitos en que se pierden los reflejos del pensamiento político. Las concepciones teológicas de la España del siglo XVI se han mantenido incólumes a través de cuatro siglos, sin que la humanidad haya podido llegar todavía a la plenitud de conciencia que requiere la ejecución completa de aquellas concepciones. Mientras tanto, y hasta que se cierre el ciclo que en la civilización abrió el genio de España, permanecerá alumbrando la conciencia moral de los pueblos occidentales, el rayo inextinguible que proyectó Jesús desde los Evangelios.

ESQUEMA
PARA UNA HISTORIA DEL
PENSAMIENTO POLITICO MEDIEVAL

I

Para estudiar la historia de la influencia pontificia y del poder de los Papas en la Edad Media, es necesario dividir la materia en dos grandes épocas y colocar la figura eminente de Gregorio VII como límite entre una y otra. La primera de esas épocas es un largo período de preparación, sin característica cierta, durante el cual estuvieron a punto de perecer la Iglesia y el mismo cristianismo como norma social.

Los cuatro primeros siglos del cristianismo se invirtieron en la propagación de la nueva enseñanza, en la conversión de los gentiles, en la fundación del dogma, "en conquistar el Estado y en restablecer el cristianismo sobre el trono de los Emperadores. Todas estas grandes empresas estaban terminadas en los comienzos del siglo V." (1)

Durante estos cuatro siglos se construyeron las bases de la nueva religión y se creó la conciencia cristiana frente al sentido pagano de la antigüedad. (2)

¿Cuál era, sin embargo, la novedad introducida por el cristianismo? ¿Cuál era el elemento fundamental distintivo entre el cristianismo y el paganismo, en lo que se refería

---

(1)—Paul Janet.—**Histoire de la science politique dans ses rapports avec la moral.**—5a. Edic. Tomo I, pág. 320.—Félix Alcan, Paris.

(2)—Véase EUCKEN. — **"Los grandes pensadores, su teoría de la vida".** — Traducción de la 10ª edición alemana, de Faustino Ballui.—Segunda parte—**"El Cristianismo".**

a la política? La disociación del poder espiritual y del poder temporal, para darle esfera de acción y sentido propios a cada uno.

Esa es la gran innovación del cristianismo. En la antigüedad estaban en unas mismas manos la Iglesia y el Estado: era el Emperador, al mismo tiempo, soberano y pontífice. El alma y el cuerpo convivían dentro de una misma organización y al amparo de una sola autoridad. La separación de la Iglesia y el Estado, del espíritu y el cuerpo, del poder temporal y del poder espiritual, es una consecuencia naturalmente desprendida del cristianismo.

Para los antiguos la materia era cosa sagrada, en completa armonía con el espíritu; no tenían ellos preocupaciones por el más allá y concebían la vida dentro de una perfecta relación entre el cuerpo y el alma. (1)

La predicación evangélica contenía, frente a esta concepción materialista, un concepto nuevo, revolucionario de las ideas y los sentimientos mantenidos hasta entonces. El Maestro predicaba la *buena nueva* que abría a los hombres una perspectiva desconocida: la de su salvación, la de la vida eterna, la del juicio final que se creía próximo. Todos éstos eran sentimientos ajenos al bienestar físico, al acomodamiento del cuerpo en que hasta entonces se había afincado la felicidad humana. La antigüedad no conoció problemas de jerarquías entre las cosas espirituales y las temporales, entre la jurisdicción del alma y la del cuerpo, entre la Iglesia y el Estado, porque para ellos todo era uno, dirigido y administrado por la sola persona del Emperador, soberano temporal y espiritual al mismo tiempo. Los

(1)—Laurent.—Ob. cit. Tomi 6.—El pontificado y el imperio, pág. 56.

antiguos no concebían el poder espiritual tal como lo había creado el cristianismo, porque su sentido panteísta y armónico de la vida no les permitía ver las cosas del espíritu en la misma forma exclusivista y quintaesenciada con que la veían los cristianos.

"A l'encontre de la conception des Grecs, qui trouvaient dans la vie de l'Etat la plus haut forme de vie consciente et la seule communauté publique, on voit apparaitre au premier plan, sous l'influence du Christianisme, le rapport de l'homme a Dieu: en conséquence on reconnait a la *personnalité* humaine une valeur tres supérieure aux fins terrestres. L'homme, fait a l'image de Dieu, destiné a la vie éternelle, possede une valeur absolue et ainsi le centre de la conception universelle se trouve deplacé de l'Etat vers l'individu". (1)

Al separar el cuerpo del espíritu y crear la soberanía espiritual con esfera de acción distinta de la soberanía temporal, el cristianismo creó el gran problema de la convivencia de una y otra sin destruirse y sin que la una quisiera la supremacía en el mundo a expensas de la otra. Tan pronto como surgieron, se enfrentaron. La lucha fué larga y cruenta; llena toda la Edad Media y salva la civilización, ya que, si durante esos largos siglos de fuerza y oscurantismo una hubiera vencido, la humanidad se habría perdidido en el concepto individualista y bárbaro del feudalismo. (2)

---

(1)—H. Krabbe.—**L'idée moderne de L'Etat.** en academie de Droit International — Recueil des Cours. — Volúmen 13, pág 526, 1926—III. 1927—Hachette.

(2)—Barón Sergio A. Korff.—**Introducción a l'histoire du droit international,** en Academie de Droit International, Recueil des Cours. Tomo I.

Sobre las ruinas del imperio romano levantaron los bárbaros el *Imperio Santo* que era, su nombre mismo lo indica, la amalgama de estos dos elementos básicos: reminiscencia de la antigüedad romana e ideas religiosas y políticas del cristianismo. Los bárbaros trataban de reconstruir el caído Imperio, pero no les era posible ya prescindir de lo que durante cuatro siglos se había estado preparando para cuando las circunstancias y la misma filosofía de los hechos lo empujaran al vórtice de la vida social: el cristianismo.

El Emperador Carlo-Magno, coronado en Roma por León III, representa los dos poderes, espiritual y temporal, que hacen la unidad cristiana. (1) Ante el espectáculo que a sus ojos asombrados ofrece Roma, los bárbaros pretenden restaurar la magnificencia del régimen caído, pero ya es un hecho ese de realización imposible: la influencia del cristianismo así lo impone. El Papa, al coronar a Carlo-Magno, le dá por misión proteger a la Santa Sede y a la Iglesia.

Es preciso, no obstante, darse cuenta de que el mismo imperio, *romano* y *santo*, creado por Carlo-Magno, a pesar de estar ungido por el cristianismo, es un producto de la fuerza en cuya constitución impera el elemento romano sobre el elemento cristiano. En el *Santo Imperio* la santidad no es sino "un manto que cubre un cuerpo pagano" (2)

El pontificado daba sus primeros pasos y para resguardarse se echaba en brazos del Imperio, creando así lo

(1)—G. Goyau.—L'eglise catholique et le droit des gens, en Academie de Droit International, Recueil des Cours. Tomo 6.

(2)—Laurent. — Ob. cit. pág. 26.

que, hasta cierto punto, tenía visos de la unidad de poderes de la antigüedad griega y romana. El Emperador conservaba en sus manos el poder temporal y el poder espiritual, ya que era, a demanda del mismo Pontífice y en virtud de la fuerza de su poder civil, sostén de la Santa Sede y de la Iglesia.

"Carlo-Magno, como todos sus contemporáneos, daba una gran importancia a los asuntos religiosos; él se creía con el derecho de regularlos y administrarlos tan libremente como los asuntos profanos. La Iglesia estaba en el Imperio y no el Imperio en la Iglesia". (1)

El Emperador pretendía operar la fusión de los principios germánico y cristiano por la alianza íntima de la Iglesia y del Estado. Pero a condición de que su autoridad prevaliera sobre la eclesiástica.

Carlo-Magno, que era lo que se llama hoy un *doctrinario*, quería crear un organismo ideal de la sociedad, que debía ser gobernado por una doble potencia, por la eclesiástica, de que era jefe el Papa y por la política, que regía el Emperador. Esta idea o esta teoría social dominó toda la Edad Media, simbolizada con la ficción de las dos espadas enviadas por Dios a la tierra. (2)

Los Papas mismos, dueños de Roma por concesión que les hicieran Pepino y Carlo-Magno, reconocieron la superioridad del Emperador, y se consideraban subordinados al poder temporal, aunque dueños del patrimonio de San Pedro. En esta época la elección del Papa no se hacía sin el

(1)—L. A. Warnkoénig y P. A. F. Gerard.—**Histoire des carolingiens.** Tomo I, pág. 324. Paris-Bruxelles-Leipzig. 1862.

(2)—Warnkoénig y Gerard. — Ob. cit. pág. 225.

consentimiento del Emperador, tal como hubiera podido suceder en el Imperio Romano. La conducta de Carlo-Magno demuestra que, a pesar de reconocer la autoridad de la Iglesia, consideró siempre su propio poder superior al eclesiástico. (1)

Lo cierto es que de esta tentativa de reconstrucción del Imperio se desprende un dato definitivo: el de que el cristianismo había llenado uno de sus fines fundamentales: la separación de la Iglesia y el Estado.

Porque si es verdad que la coronación de Carlo-Magno fué una ceremonia meramente formal y sin consecuencia efectiva para el poder del Papa, no es menos cierto que esa simple formalidad indica ya la influencia espiritual de la Iglesia sobre el Imperio, que más tarde, a contar del siglo XI, llegaría a ser preponderante y absorbente.

La lucha entre el poder temporal y el poder espiritual se insinúa tan pronto como el cristianismo los independiza; pero mientras el Pontificado tuvo necesidad del poder civil para sostenerse, ese poder conservó la supremacía en detrimento del poder espiritual de los Papas. El Imperio de Carlo-Magno no pudo afianzarse; no fué sino una tentativa que se perdió con la muerte del Emperador. El Imperio Carlovingio se deshizo en el caos del feudalismo y la soberanía se subdividió en un número crecidísimo de pequeñas unidades locales. Alemania se separó de la Galia francesa y los Papas concedieron la corona imperial a los príncipes italianos, pero aun así esos emperadores nominales no tenían poder para nada que no fuera someter o tira-

(1)—Warnkoénig y Gerard. — Ob. cit. Págs. 326—27.

nizar la misma Iglesia que los hacía emperadores. Se perfilaban entonces las grandes unidades nacionales de la Europa occidental. (1)

La ambición del Imperio Universal, al estilo del Romano, era, con todo, la obsesión de todos los soberanos: se corría desaforadamente detrás de una ilusión destinada a perderse en el sentido individualista y gregario de la raza germánica. En medio de aquella confusión caótica, de aquella subdivisión incontenible, flotaba la sombra del Imperio Universal contrastando visiblemente con la realidad histórica y social de la época.

El Rey Otón de Alemania invadió y conquistó a Italia para unirla a su corona real y crear una nueva sombra de imperio: el *Imperio de Alemania.* Dueños de Italia, los reyes de Alemania se creyeron herederos del imperio, al que dieron la Ciudad Eterna por Capital. Para completar el sueño de los soberanos alemanes cubrieron los jurisconsultos con el manto del derecho la nueva ficción, proclamando al Emperador Señor del Mundo. "Pero veamos de cerca, dice Laurent, estos monarcas del mundo. La Alemania, una por la raza, está dividida en tribus hostiles; las usurpaciones del feudalismo aprovechan aquellas rivalidades. Los duques aspiran a la independencia y convierten el poder real en una monarquía electiva; el Rey no tiene poder más que mediante su concurso, y se lo niegan según la movilidad de las pasiones que agitan aquellos tiempos de violencia. En Italia, el poder del Emperador es todavía

(1)—Sobre la época Carlovingia véase: Laurent, **Lis Bárbaros y el Catolicismo,** tomo 5 de los **Estudios sobre la historia de la humanidad.**— M. Van Kasselt, **Historia de Bélgica y Holanda,** traducida por una sociedad literaria. Barcelona 1844. Imprenta del Imparcial — Warnkoénig y Gerard, ob. cit.

menor. La unión de la Italia con la Alemania no es conforme a la naturaleza; la diferencia de las razas es un obstáculo mayor que las montañas que separan a ambos países. Los italianos detestan a los alemanes como bárbaros; cada coronación es una nueva conquista: los reyes reciben, espada en mano, la corona imperial. Apenas han vuelto a atravesar los Alpes, la Italia olvida que tiene un emperador; de hecho es independiente; el imperio no es más que una pretensión". (1)

En la anarquía del feudalismo se debilita también el poder espiritual de la Santa Sede. La Iglesia ha estado sometida durante diez siglos: a los césares de la antigüedad hasta el siglo V, a los césares cristianos después de la invasión de los bárbaros. El poder espiritual vivía a la sombra del poder civil y se vió muchas veces amenazado de perecer en sus manos. Los Papas no tenían fuerza suficiente para hacer respetar las instituciones espirituales y se veían en la necesidad de recurrir a los emperadores para defenderlas hasta del mismo obispado, el más formidable enemigo de la Santa Sede.

Bajo el régimen feudal la Iglesia entró en la dependencia jerárquica. Los nombramientos eclesiásticos los hacía el rey directamente sin tener en cuenta los cánones que estatuían la libertad de la elección por el pueblo y el clero. (2)

Otón el Grande, Enrique II, Enrique III, los Reyes de Francia y los de Inglaterra disponían a su agrado de los

---

(1)—Laurent. — Ob. cit. Pág. 27.

(2)—Laurent.—Ob. cit. Pág. 65.—Véase también Warnkoénig y Gerard, ob. cit. Tomo I, págs. 427—32.

Papas y de la Iglesia, que les estaba sometida sin restricción alguna. "Los obispados estaban considerados como feudos, de los cuales creían poder disponer legítimamente los reyes y los grandes vasallos". (1) El feudalismo ahogaba la Iglesia. En el siglo X esta situación tenía todas las apariencias de una situación legal.

En esta época el poder espiritual dependía del poder temporal, tenía su frente en la fuerza de las instituciones laicas. De tal manera era así que los obispos recibían su investidura directamente del rey, quien, al investirlos, les entregaba el *"báculo"*, símbolo de gobierno pastoral y el *anilla,* símbolo de la unión íntima que existe entre el pastor y el rebaño". Los obispos prestaban al rey juramento de vasallaje. En cambio los obispos y los abades tenían prerrogativas civiles, eran miembros de la aristocracia feudal y tenían los mismos derechos que los condes, todos eran vasallos del rey y, como tales, estaban obligados a rendirle homenaje. (2)

Este estado de cosas se prolongó, acentuándose, hasta una gran parte de la primera mitad del siglo XI. Llegó un momento en que la Iglesia se vió casi destruída y absorbida por el poder civil. El clero hacía la más degradante vida de disolución y de licencia, sin tener en cuenta ninguno de los vínculos que lo unían a la Santa Sede y a las prescripciones evangélicas. La simonía era un hábito entre los miembros de la Iglesia, no había prerrogativa ni posición eclesiástica que no se sacaran a subasta; la conciencia tenía su valor apreciado en dinero. Los curas practicaban

(1)—Laurent.—Ob. cit. Pág. 65.

(2)—David Hume. — **Historia general de Inglaterra.** Versión de Don Vicente Ortiz de la Puebla. Tomo 1, Pág. 139. Barcelona, 1884.

el matrimonio como cosa corriente y poco faltó para llegar a convertirse en una institución canónica. No había miramiento por las cosas divinas, que se tenían relegadas a un segundo orden y supeditadas a las necesidades materiales del poder temporal y de la vida terrena.

En Italia, en Francia, en Inglaterra, en Alemania, la Iglesia era víctima del espíritu vicioso de los curas. Los conventos se daban como prebendas, las abadías y los obispados se adjudicaban a los ricos, porque ellos estaban en condiciones de comprarlos por mayor cantidad de dinero. La misma cátedra de San Pedro era motivo del tráfico más vil y más sucio. Benito IX puso en venta el Pontificado y lo compró un clérigo. "El vendedor consagró al comprador, y le entregó Letrán. Pero en cuanto tuvo el oro en su poder, Benito se sirvió de él para sostenerse en Roma". (1) Además de estos dos Papas había un tercero nombrado por el partido contrario a Benito. "No paró en ésto el escándalo; no teniendo ninguno de los tres Papas bastante poder para vencer a los otros dos, Benito tuvo la feliz idea de proponer un convenio: ¿Para qué disputar la posesión exclusiva de una silla, cuyas rentas bastaban ampliamente para los tres competidores? El 1045, vió, pues, tres Papas, que mediante el más infame de los contratos, se repartían la cátedra de San Pedro". (2)

El escándalo era general, se extendía a todos los órdenes de la vida eclesiástica. "El Papa Benito VIII echó en cara en pleno concilio a los ministros de Dios que se abalanzaban a las mujeres como los caballos a las yeguas y

---

(1)—Laurent. — Ob. cit. pág. 69.

(2)—Laurent. — Ob. cit. pág. 69.

que hacían consistir el supremo bien en el placer, como los puercos de Epicuro". (1)

El pueblo romano, indignado ante los escándalos del Papa Juan XII, optó por dar quejas al Emperador Otón: "Lo que decimos todo el mundo lo sabe. Testigo la Viuda de Renier, su vasallo: cegado por la pasión le ha dado el gobierno de varias ciudades, cruces y cálices de oro de la iglesia de San Pedro. Testigo Estefanía su tía, que acaba de morir de parto del hijo que ha tenido de él. Si todo callase, el palacio de Letrán hablaría: la habitación de los santos se ha convertido en lugar de prostitución. No hay ya mujeres extranjeras que se atrevan a visitar las iglesias de los Apóstoles, porque saben que ha abusado de varias casadas, viudas y vírgenes". (2)

En medio a este cuadro de decadencia y deshonor había una sola víctima: La Iglesia. La influencia del poder laico sobre la Iglesia la había devastado, el feudalismo entronizado en la vida eclesiástica se dejaba sentir en la acción individualista de los obispos, que no obedecían a otro soberano que el Rey y que vivían adictos al poder temporal para sacar ventajas que no les ofrecía la Santa Sede.

¿Cuál era la causa cierta de este estado de cosas? No podía ser otra que la supremacía del poder civil sobre la Santa Sede. La única razón de ser de la Iglesia es el espiritualismo preconizado por Jesús. Para realizar a cabalidad sus fines fundamentales y su destino la Iglesia necesitaba hacer vida espiritual y moralizar sus actividades sometiéndolas a una norma rigurosa de disciplina y de orden.

---

(1)—Laurent.—Ob. cit. pág. 74.
(2)—Laurent.—Ob. cit. pág. 76.

Para llegar ahí le era necesario a la Iglesia independizarse de la influencia del Estado, hacer vida propia conforme a las prescripciones cristianas y darle al poder espiritual el sentido con que lo habían concebido los padres de la Iglesia: libre de toda traba material, sin más vinculaciones que las divinas y sin otra orientación que la de salvar las almas por su acercamiento a Dios y a las cosas espirituales.

II

Hemos visto como había estado la Iglesia durante largos siglos sometida al poder civil. Sus representantes hacían vida de abyección y de desorden, sujetos a los caprichos y a las necesidades de los Reyes y de los señores feudales, sin tener en cuenta las leyes divinas y sin recordar su misión espiritual y salvadora. La avaricia, la simonía, la lujuria, la ignorancia, el concubinato, la corrupción general de las costumbres en sus hombres amenazaba destruir la Iglesia cristiana y las instituciones en que ésta descansaba. El poder temporal estaba a punto de enterrar definitivamente al poder espiritual, con lo que hubiera caído el mundo en una servidumbre irremediable, según la expresión de Janet. (1)

Durante largo tiempo y valiéndose de la influencia de cuatro Papas, había luchado un monje ilustre, Hildebrando, contra la vida licenciosa del clero y por el establecimiento de costumbres y hábitos verdaderamente cristianos. En la última parte de su vida llegó a la cátedra de San Pe-

(1)—Véase Jean Hervez, **La poligamie sacrée du siecle XVI. Introducción.** Paris, MDCCCCVIII.

dro, con el nombre, muchas veces glorioso, de Gregorio VII. Esto sucedía al finalizar el siglo XI, en 1073. (1)

Una vez Papa, Hildebrando, puso en ejecución sus ideas sobre lo que debían ser la misión de la Iglesia y su destino esencialmente espiritual.

Gregorio VII es el fundador del poder y de la grandeza de la Santa Sede. Hombre excepcional por su energía, por su fe, por la rectitud inquebrantable de su espíritu, por su decidida vocación a la lucha, se impuso la hercúlea tarea de regenerar el clero, de independizar el poder espiritual de la influencia laica del feudalismo y coronó con el éxito su propósito: sólo un hombre de sus condiciones y de su temple hubiera podido triunfar en tan grande empresa. Su escuela fué la lucha, en ella templó su espíritu y lo preparó para la batalla final: hombre de acción antes que todo, vivió y murió luchando: derrotado en los últimos días de su vida, dejó, sin embargo, viva la llama de su espíritu para enseñanza perenne de la humanidad; la derrota no pudo ya destruir su obra que había echado raíces muy hondas en la organización social de Europa.

"No queremos, dice Gregorio, más que una cosa, y es que los impíos vuelvan en sí y adoren al Creador. No tenemos más que un deseo, y es que la Iglesia, oprimida y trastornada en toda la tierra, desgarrada por las divisiones de sus miembros, vuelva a su antiguo esplendor, a la unidad. No tenemos más que un solo propósito, y es que Dios sea glorificado en nosotros; que nosotros y nuestros hermanos,

---

(1)—H. G. Welles. — **Esquema de la Historia.** Tomo II, pág. 423. Edición Española. Publicaciones Atenea. No. 54 bis.

aún aquellos que nos persiguen, merezcamos alcanzar la vida eterna". (1)

El llegar ahí implicaba dos cosas: reformar el clero con objeto de llevar la Iglesia a su primitivo estado de pureza y destruir los vínculos existentes entre el feudalismo y la Iglesia. Para obtener lo primero tenía que luchar con el obispado engreído y corrompido; para obtener lo segundo debería luchar con la realeza misma y combatir el poder temporal en su más caracterizada manifestación. No tuvo reparos en emprender la lucha, superior a las fuerzas de cualquier hombre que no tuviera como él, alientos sobrehumanos.

Los decretos de Gregorio VII contra la corrupción del clero determinaron una verdadera revolución en el mundo eclesiástico. Impuso el celibato absoluto a los curas. Esto sólo creó un estado de intransigente oposición en el clero, contra el cual tuvo que emplear el Papa toda su decisión y toda su energía. Lo mismo sucedió frente a los decretos contra la simonía. Los obispos desobedecían descaradamente las disposiciones papales y abrazaron el partido de Enrique IV para combatir a Gregorio VII.

"Dando Gregorio fuerza de ley a su opinión sobre este punto, dice Hume, prohibió el matrimonio a los clérigos, excomulgó a todos los eclesiásticos que no repudiaran a sus mujeres, declaró pecado de fornicación aquel ilegítimo comercio y calificó de culpable a todo seglar que asistiera al oficio celebrado por tales ministros de los altares. Esta nueva era un objeto importante para los políticos de la Corte de Roma, y les costó mucho mayor trabajo estable-

(1)—Epistolario de Gregorio VII, citado por Laurent. ob. cit. Tomo 6, pág. 79. Nota 5.

cerla que cuantos absurdos especulativos hubiesen jamás intentado introducir". (1)

Ante esa actitud del clero Hildebrando recurrió al favor popular contra los rebeldes, haciendo uso así de medios democráticos para echar los cimientos de lo que más tarde fué teocracia absoluta. El pueblo respondió al llamamiento de la Santa Sede. El obispado corrompido y libertino era odiado por las masas. Se llegó hasta la violencia; el pueblo maltrataba a los curas que comerciaban con las cosas sagradas; los echaba de la misma iglesia y les daba muerte cuando era necesario. La victoria de Gregorio contra el clero fué completa, la Iglesia se regeneró; impuso el celibato, acabó con la simonía, llevó, en una palabra, las costumbres eclesiásticas a un alto grado de moralidad y de compostura. Tenía ganado con ello el primer aspecto de la gran batalla. Si la Iglesia aspiraba a la hegemonía por el poder del espíritu, necesitaba, antes que todo, convertirse en fuerza moral capaz de triunfar por su sola virtualidad. Para realizar la última y más difícil parte de su gran sueño necesitaba Hildebrando edificar sólidamente el poder espiritual que iba a defender y a imponer.

¿Cuál era, en síntesis, el propósito de Gregorio VII? La moralización del clero, la absoluta separación del poder laico y del poder espiritual y el predominio de éste sobre aquél. "Según la concepción católica monacal hay dos elementos distintos y hostiles en el hombre, el alma y el cuerpo ¿y en la organización de la sociedad, quién representa el alma? la Iglesia, ¿y quién representa el cuerpo? la sociedad laica. La vida de la sociedad laica, el Estado, no es la

(1)—David Hume.—Ob. cit. Tomo I, pág. 141.

vida verdadera; la humanidad no puede salvarse sino sometiéndose a la dirección de la Iglesia". (1)

Gregorio llevó al extremo esta concepción y para realizarla luchó durante todo su pontificado. Sus ideas sobre la distinción de los dos poderes eran formales: "Los reyes tienen su origen en los hombres, que inspirados por el demonio, buscan dominar a sus semejantes. Ellos son empujados por una ambición ciega y una presunción intolerable. Los medios por los cuales persiguen su objeto son la rapiña, la perfidia, el homicidio y todos los crímenes imaginables. Son hombres manchados que pretenden rebajar a sus pies los ungidos del Señor. Esta pretensión recuerda el príncipe de los ángeles caídos, Satanás, que tienta al hijo de Dios prometiéndole reinos de la tierra: *Yo te daré todas esas cosas si tú me adoras.* ¿Una dignidad inventada por los hombres que ignoran a Dios, no debe estar sometida a una dignidad que la providencia ha creado para su honor y que ella ha dado al mundo en su misericordia?" (2)

La separación debía ser definitiva y absoluta: el poder temporal procedía de Satanás, el poder espiritual de Dios; el poder civil era cosa infernal, el poder eclesiástico cosa del cielo. En este camino llegó el Papa a decretar la separación entre los fieles y el clero. Suprimió toda acción de los gobernados sobre los gobernantes, para mal de unos y otros. Echó un abismo entre el espíritu y el cuerpo, como si la armónica compenetración de ambos no fuera necesaria a la vida humana.

La independencia de la Iglesia había que conquistarla palmo a palmo. El poder espiritual no obraba sino en un

(1)—Nys. — Les origines du droit international. Pág. 21.
(2)—Gregorio, citado por Nys. Ob. cit. pág. 21.

segundo plano, sometido y ahogado por el poder civil. Gregorio emprendió la lucha contra los Reyes, contra el mismo Imperio, para someterlo al dominio de la Iglesia y a la sola influencia del poder espiritual. "El nombre del Papa, decía, es único en el mundo. El puede deponer los emperadores, él puede desligar sus súbditos del juramento de fidelidad". La sede de San Pedro tiene el derecho de atar y desatar las cosas espirituales: con mayor razón tiene pues éste poder sobre las cosas temporales". (1) Aunque murió solo y en el destierro, abandonado de todos y viendo a Roma en poder de los enemigos de la Iglesia, dejó plantada la simiente de la supremacía de la Santa Sede que desde su muerte actuó con poder absoluto sobre el mundo. La lucha entre el sacerdocio y el Imperio fué formidable; el espíritu intransigente de los Papas y el heroísimo de los Hohenstaufen llenó de grandeza aquel interesante episodio. Enrique IV humillado en Canosa representa el encumbramiento glorioso del papado; pero Gregorio VII, proscrito de Roma, humillado también por su rival, representa el fracaso de la monarquía universal regida por el Papa. El poder temporal no pudo destruir al poder espiritual ni éste a aquél. Ambos se mantuvieron dentro del marco respectivo de sus jurisdicciones, sin que el uno absorbiera al otro porque ambos eran igualmente necesarios al equilibrio de las instituciones sociales y a la conservación de la civilización europea.

* *
*

Las pretensiones de los defensores del Imperio y las de los defensores del Pontificado estaban respectivamente

(1)—Nys.—Ob. cit. pág. 21.

respaldadas por argumentos que creaban los jurisconsultos de acuerdo con sus inclinaciones. La lucha se reflejaba en la doctrina jurídica, que durante toda la Edad Media se muestra colmada de razonamientos en favor y en contra de las aspiraciones de unos y otros.

Para hacer notar la superioridad de la Santa Sede sobre el Imperio se recurrió durante mucho tiempo a una imagen pintoresca: se comparaba al Papa con el sol, al Emperador con la luna: ambos estaban llamados a alumbrar la tierra, el uno durante el día, y la otra durante la noche. De esta comparación se deducían consecuencias notables: "El Creador ha establecido en el firmamento de la Iglesia Universal dos dignidades; la más notable, el Pontificado, preside las almas, lo mismo que el sol a los días; la menor, la monarquía, preside a los cuerpos, lo mismo que la luna a las noches. La primera aventaja a la segunda, tanto como el sol a la luna. La luna recibe su luz del sol; es inferior, tanto por la cantidad y calidad como por la situación y el efecto. Del mismo modo, *el poder real toma de la autoridad de los Papas el esplendor de su dignidad*". Palabras del Papa Inocencio III. (1)

Se recurrió asimismo a otra célebre imagen para representar los dos poderes: Dios ha creado dos espadas para la protección de la cristiandad: la espada espiritual ha sido conferida al Papa, la espada temporal al Emperador. (2)

El mismo inocencio III se valió de esta imagen de San Lucas para referirse a la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal. Las dos espadas, según él,

---

(1)—Laurent.—Ob. cit. Págs. 231—32.
(2)—Nys.—Ob. cit. Págs. 18.

pertenecen al Papa, una para que sea manejada personalmente por el Vicario de Cristo y la otra para que la manejen los príncipes, pero bajo la dirección de la Iglesia y en bien de sus fines espirituales. (1) Inocencio III llegó hasta a proclamar la soberanía absoluta del Papa sobre el mundo entero, respecto tanto de las cosas como de las personas. (2)

Uno de los hechos invocados por los *canonistas* en favor de las pretensiones del Papado es la supuesta donación de Constantino al Papa Silvestre. Se trata de un documento falso, creado en el siglo VIII, según el cual, el Emperador Constantino, agradecido por la cura de la lepra de que padecía, se hizo bautizar por el Papa a quien donó las provincias occidentales de Italia y las Islas. De este hecho imaginario se dedujo, durante muy largos años, el poder temporal de la Santa Sede. "Es un hecho notorio y manifiesto, escribía el Papa Gregorio IX a Federico II, que este Constantino que poseía la monarquía universal ha querido, con el consentimiento del pueblo de Roma y del Imperio Romano en general, que el Vicario del Príncipe de los Apóstoles, que tenía el imperio del sacerdocio y de las almas en el mundo entero, tuviese también el gobierno de las cosas y de los pueblos en el universo, pensando que debía regir las cosas terrestres aquel a quien Dios había confiado el cuidado de las cosas celestes". (3) Más tarde se demostró que este documento era pura patraña y que jamás tuvo efecto la tan llevada y traída donación de Constantino.

---

(1)—Nys.—Ob. cit. Pág. 23.

(2)—Nys.—Ob. cit. Pág. 23.

(3)—Huillard-Breholles.—Opera diplomática Frederici II. Tomo I. Introducción, pág. CDXXVIII, citado por Nys.—Ob. cit. pág. 24.

A medida que se definía y se acentuaba el poder de la Santa Sede, definían y perfilaban los Papas sus pretensiones al dominio del mundo. Con el auge del poder espiritual surgió la aspiración a la monarquía eclesiástica y echó raíces el ideal teocrático de gobierno. Los Papas llegaron a afirmar que la Iglesia efectuó, en su provecho, el traslado del Imperio antiguo de los griegos y los romanos a la Germania, para lo que sirvió de instrumento el Emperador Carlo-Magno. Como se ve, la Santa Sede pretendía reconstruir el Imperio Universal sometido a su dominio y señorío absolutos. Pretendía valerse de los reyes y los príncipes como simples instrumentos de sus aspiraciones, sin tener en cuenta las necesidades temporales y civiles de la sociedad.

"En la herencia del Imperio Romano, del que ella entendía recoger una parte, la Iglesia econtró, con el sueño de una monarquía universal, la concepción romana de la unidad. Buscando la unidad absoluta en el dominio religioso, el papado fué empujado, por la lógica de las ideas y por la tradición romana, a querer la unidad política de la cristiandad y perseguir el establecimiento de una nueva monarquía universal que tuviera a su cabeza el Papa y el Emperador". (1)

¿Hasta dónde llegaban las pretensiones del Pontificado?

Gregorio VII se creyó investido de títulos para someter y gobernar a todos los Estados de Europa. Reclamó la

(1)—Marc Boegner.—**L'influence de la reforme sur le developpment du Droit International,** en Academie de Droit International, Recueil des Cours. 1925—I, Vol. 6, Pág. 251.

supremacía sobre todos los reinos cristianos. Invocó la autoridad de Carlo-Magno, quien, según él, ofreció la Sajonia a San Pedro, con cuyo concurso la conquistó, para exigirle un tributo a Francia. Pretendió asimismo que los reinos de España eran, *desde tiempo inmemorial, una propiedad de San Pedro,* para reclamar el sometimiento de los príncipes españoles. En Inglaterra había intervenido para favorecer los proyectos del Duque de Normandía, con esperanza de que éste se sometiera a la Santa Sede. (1) El hijo del Rey de Rusia fué expresamente a Roma para que el Papa le diera, como donativo de San Pedro, el Reino de Rusia, prestándole juramento de fidelidad. Se conserva el juramento con que los Condes de Provenza se sometieron a Dios, a los Apóstoles Pedro y Pablo y al señor Papa. La Santa Sede creó el reino de Dalmacia, invistiendo a su Duque con el carácter de Rey para sustraer al país de la influencia de Constantinopla y del cisma griego. (2)

En Hungría derrocaba un Rey rebelde para imponer otro que se sentía dispuesto a secundar los propósitos de la Santa Sede. Amenazaba a los señores de la Cerdeña; promovía la rebelión en Córcega; actuaba, en fin, como el más agresivo de los conquistadores y empeñaba la Iglesia en las empresas más audaces. (3) Gregorio no era, sin embargo, un ambicioso vulgar. Su afán de predominio no tenía otro propósito que extender la influencia del cristianismo y poner al mundo entero bajo la acción purificadora de la Santa Sede. No pretendía destruir el poder temporal, sino someterlo al poder espiritual; anduvo siempre en buenos términos con la realeza cuando ésta rindió *pleito homenaje*

(1)—Laurent.—Ob. cit. págs. 179—80.
(2)—Laurent.—Ob. cit. págs. 179—80.
(3)—Laurent.—Ob. cit. págs. 179—80.

al Pontificado y a su divina influencia. Gregorio sólo pugnaba por realizar a cabalidad el ideal cristiano acerca de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal. Para lograrlo necesitaba someter y abatir la orgullosa altivez de las testas coronadas.

De esta manera se llegaba indirectamente, a la concepción teocrática del poder: una monarquía universal cristiana.

Por más que se hizo, el célebre Papa no pudo llegar a la realización de su sueño grandioso. Se opusieron a ello el interés nacional y el interés social. El espíritu de las nacionalidades y el arraigo de las instituciones civiles fueron más fuertes que las ambiciones de Hildebrando. Los Reyes de Francia, de Inglaterra y de Alemania se opusieron resueltamente a las pretensiones de la Santa Sede para defender las prerrogativas del poder secular y de la sociedad laica . Frente a la influencia monacal del Pontificado se levantó, por instinto de conservación, el principio fundamental de la nacionalidad representado por los Reyes y los príncipes. La razón de ser del Estado no podía dejar de surtir su influencia conservadora, porque en ella estaba afincada la existencia misma de la sociedad. El choque de estas dos corrientes produjo la organización moderna del mundo occidental. La lucha entre el Sacerdocio y el Imperio fué la fragua en donde se moldearon las bases del Estado tal como hoy se concibe esa institución.

III

En el siglo XII, bajo el pontificado de Inocencio III, llegó a su más floreciente período la influencia pontificia. El siglo XIII es el siglo de oro de la Iglesia. En sus días

brilló con mejores resplandores que nunca el genio del catolicismo. Inocencio III realizó lo que Gregorio VII sólo había soñado. La hegemonía de la Santa Sede llegó en un momento a ser absoluta. La monarquía pontificia tuvo vida real y efectiva.

Inocencio advino a la cátedra de San Pedro en 1198 y permaneció allí hasta 1216. Ya antes, en 1176, en Venecia, el Emperador Federico I (Barbarroja) había reconocido la supremacía del Papado, de hinojos ante Alejandro III. Después de la muerte de Alejandro el pontificado cayó en un marasmo peligroso. Enrique VI de Alemania dispuso a su talante del patrimonio de San Pedro; se apoderó de Sicilia y negó su homenaje al Papa; prácticamente, el Soberano Pontífice tenía a Roma por cárcel; Enrique atormentó a los clérigos, dispuso de los obispados y llegó casi a anular el pontificado. Cinco Papas se sucedieron en Letrán en el lapso de diez años, vacilantes, ancianos e irresolutos, sin que pudieran contener la influencia arrolladora del Imperio. Este cuadro sufrió un cambio al advenimiento de Inocencio III, hecho que coincidió con la muerte prematura de Enrique VI. A la muerte de este Emperador se dividió la opinión de los príncipes alemanes, de los cuales unos fueron partidarios del hermano de Enrique VI y otros de un príncipe de la Casa de Sajonia. Al fin fué elegido el candidato de la Santa Sede.

Los príncipes no se avinieron a esta elección y le negaron derechos al Sumo Pontífice para inmiscuirse en la elección de un Emperador romano. La lucha se inició con este motivo y el Papa hubiera cedido a las pretensiones de Felipe de Suabia si el asesinato de éste no lo impide. Este hecho puso a Inocencio en condiciones de desarrollar su

ambicioso programa de conquista sin grandes obstáculos. La influencia de la Santa Sede en los negocios temporales no tuvo límites durante el pontificado de Inocencio. Los papeles se habían trocado: el Papa pretendía que sin su intervención y su aprobación no podía tener lugar la elección del Emperador. El asesinato de Felipe, a quien hubiera tenido que coronar a pesar suyo, le franqueó el camino, porque pudo imponer entonces a Otón, su candidato y protegido.

El advenimiento de Otón al Imperio y su absoluto sometimiento a la Santa Sede, determinaron, en un momento, la realización del sueño de Gregorio VII: "La unión íntima de la Iglesia y del Imperio por la completa subordinación del Emperador al Papa".

Dice Wells que "con Inocencio III, el tutor de Federico II, y con los cinco Papas que le siguieron, el Pontífice Romano fué aproximándose al tipo de monarca de una cristiandad unida como nunca se había aproximado antes ni volvió a aproximarse después. Debilitábase el Imperio en disensiones internas; Contantinopla estaba en manos latinas; desde Bulgaria hasta Irlanda y desde Noruega hasta Sicilia y Jerusalén, el Papa era la autoridad suprema". (1)

Los Papas en tiempos de Carlo-Magno y de Otón el Grande, se reconocían inferiores al Emperador y dependientes de él; después de Gregorio VII no querían ser subordinados ni se consideraban dependientes de ningún poder humano. Aunque llegaron en apariencia a adquirir supremacía absoluta sobre el mundo cristiano, no fué sino merced a circunstancias accidentales, como la muerte de

(1)—Ob. cit. Tomo 2, pág. 423.

Federico de Suabia, completamente ajena a la lógica y a la filosofía de los acontecimientos.

El poder temporal no se sometió nunca a la influencia de la Santa Sede. El mismo Otón, hecho Emperador por Inocencio, se vió en la necesidad de enfrentarse a las pretensiones del Papa. La unión del Papado y del Imperio se deshizo apenas concertada.

Otón fué coronado en 1209 y un año después, en 1210, era excomulgado y depuesto por su propio protector. El Emperador, según lo reconoció él mismo, lo debía todo al Papa. Otón decía que sin Inocencio, no hubiera sido más que polvo y ceniza. Pero, dice Laurent: "los principios y las exigencias de las posiciones tienen más fuerza que los lazos del reconocimiento". Otón tenía sobre sí el peso formidable de muy altas aspiraciones sociales y de muy arraigados principios, los cuales no podía ni postergar ni desconocer. "Ejerced libremente, decía el Emperador al Papa, la plenitud del poder espiritual, pero también es nuestra firme voluntad resolver todos los asuntos temporales como Emperador". (1)

Se ven, pues, correr paralelas, en el desenvolvimiento del pensamiento político de la Edad Media, las dos tendencias antagónicas, sin que la una pueda destruir a la otra. Es indiscutible, sin embargo, que ya en el siglo XIII el poder espiritual había llegado a la plenitud de su fuerza y que desde ahora obraría en contradicción del poder temporal, sin estarle sometido y en muchas ocasiones con más influencia y mayores prestigios que el poder civil.

---

(1)—Carta de Otón citada por Laurent. Ob. cit. Tomo 6, Pág. 245.

I V

Tales habían sido los acontecimientos creados por la política y por los hombres de acción. Pero al mismo tiempo que estos acontecimientos, se desarrollaba, en el campo de la doctrina, la teoría jurídica que a través de toda la Edad Media sostuvo el sistema de la Monarquía Universal, regida por el Papa o por el Emperador o por ambos al mismo tiempo representando el primero el poder espiritual y el segundo el poder temporal.

Se ha podido observar, a justo título, afirma Krabbe, que el pensamiento político de la Edad Media se propuso, antes que todo, crear una teoría concerniente a las relaciones entre el poder secular y la Iglesia. (1)

De acuerdo con sus inclinaciones se dividieron los doctores en dos grandes bandos: los *canonistas* o *decretistas*, partidarios del Sumo Pontífice, y los *juristas* o *legistas*, adictos al Emperador. Los unos eran doctores en derecho canónico, los otros en derecho civil, y aunque la mayoría de ellos lo eran en ambos derechos, *in utroque jure*, se aplicaban, en sus investigaciones, según su inclinación, a la causa de la Iglesia o a la del Imperio. (2) Hubo jurisconsultos sostenedores de un sistema ecléctico, en el cual entraban, a un mismo tiempo, en la dirección de la monarquía, el Papa y el Emperador. (3)

Las fuentes de la teoría teocrática la daban San Agustín, Graciano y Santo Tomás de Aquino. El primero con

---

(1)—Krabbe.—Ob. cit. págs. 326—7.

(2)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, págs. 355—58.

(3)—Alfred Vanderpol.—**La doctrine scolastique du Droit de Guerre.** Pág. 6. A. Pedone.—Paris 1919.

su *Ciudad de Dios,* el segundo con su célebre compilación contradictoria *Concordia Discordantiam Canonun* y el tercero con su *Summa Theologica.*

San Agustín nació en Thagasta, pequeña ciudad de Africa, el 13 de Noviembre de 354. A instancias de su madre, Santa Mónica, abrazó la carrera religiosa y llegó a ser Obispo de Hipona. Combatió rudamente las doctrinas de Pelagio, de Maní y de Donato sobre la naturaleza humana y el pecado original y sobre el origen del mal. Alarico invadió y saqueó a Roma en 410 y con ello determinó la definitiva caída del Imperio Romano. Este acontecimiento creó una fuerte corriente entre los paganos contra la religión cristiana. Para combatir y contrarrestar esa corriente escribió el Obispo de Hipona la *Ciudad de Dios, de Civitate Dei,* su obra más notable y uno de los pilares fundamentales de la filosofía y de la política cristianas.

La *de Civitate Dei* es, como hemos dicho, una defensa del cristianismo contra los ataques que el paganismo moribundo le dirigió con motivo de las depredaciones y los horrores que el Rey godo desencadenó sobre la Ciudad Eterna. Es la obra "más profunda y más espiritual" de San Agustín y la que señala la última etapa en la vida del santo. En esta obra trazó el obispo de Hipona su sistema teocrático sobre el gobierno y su teoría fundamental sobre el Estado que tan poderosa influencia tendrían durante toda la Edad Media.

San Agustín hizo su defensa del cristianismo: "Pero al propio tiempo, la idea apologética crece hasta convertirse en tajante crítica de toda la antigua cultura y en magnífico ensayo de comprender y valorar desde un punto de vista unitario todos los acontecimientos históricos. Al pa-

recer siguiendo a Ticonio, describe San Agustín la historia de la humanidad en sus fenómenos religiosos, éticos, científicos, políticos y sociales, o brevemente dicho, en la totalidad de sus creaciones culturales, como una lucha entre dos reinos, el reino del mundo y el reino de Dios, la *civitas terrena* y la *civitas coelestis* o *civitas Dei.* Engrandecióse así la apología del cristianismo hasta convertirse en una magnífica filosofía de la cultura y de la historia; y sobre los antiguos valores culturales erigióse la imagen de un nuevo ideal culto, creado y alimentado por el espíritu del cristianismo". (1) ¿Quién no vé en la distinción de San Agustín entre el reino del mundo y el reino de Dios, *civitas terrena* y *civitas Dei,* lo que más tarde llegaría a ser, en doctrina, distinción entre el poder temporal y el poder espiritual?

Para crear su vigoroso y original sistema político San Agustín asocia las teorías de Cicerón sobre el pueblo y el Estado a las ideas del cristianismo. Según él el Estado tiene sus "orígenes y condiciones más profundas en los impulsos y en las leyes de la naturaleza humana". "No procede del pecado ni es el producto de un contrato". "La familia es el vivero, comienzo y miembro del Estado". Para San Agustín el objetivo del Estado es cuidar de la paz terrena, del bienestar terreno, cultivando la justicia en lo interior y asegurando su integridad contra las agresiones. de fuera El objetivo del Estado impone al ciudadano el deber de obediencia. (2)

Estas teorías filosóficas le sirvieron a San Agustín para fundar el ideal teocrático del Estado. Veamos: "El

(1)—Matías Baumgarten.—**San Agustín,** en los **Grandes Pensadores,** Revista de Occidente. Tomo II, págs. 39—40.—Madrid 1925.

(2)—Matías Baumgarten.—Ob. cit. Tomo II, págs. 39—40.

Estado surge de la naturaleza; por eso, empero, es al mismo tiempo de origen divino. Porque no hay poder que no venga de Dios, (Rom· 13, I y siguientes), y los imperios humanos son obra de la providencia divina. Pero si el Estado, en última instancia arraiga en Dios, no tiene solamente un objetivo terreno, sino que al lado del bienestar terreno ha de proveer también al bien eterno de los ciudadanos. De esta suerte, el Estado, en su objetivo y fin, adquiere la dirección del más allá. Ya no es un bien absoluto, como en el mundo antiguo, sino que aparece articulado en un sistema de problemas y valores religiosos más altos. Pero de aquí resulta necesariamente que el Estado y la Sociedad tienen que estar penetrados de los fundamentos del cristianismo. El orden natural exige además una relación de apoyo mutuo entre el Estado y la Iglesia. La Iglesia ha de estimular al Estado en la consecución de sus bienes. Pero el Estado debe apoyar a la Iglesia para que ésta llene su cometido, y debe poner a su disposición, para este objeto, el poder de que dispone. San Agustín en su primer período se había negado a aprobar ninguna imposición de fé por parte del Estado. Pero más tarde, bajo la presión de los horrores de los Donatistas, defendió la teoría del *cojite intrare*". (1)

Era este el ideal que a fines del siglo XI defendería Gregorio VII. Una íntima relación entre la Iglesia y el Estado, entre el Papa y el Emperador, entre el poder espiritual y el poder temporal, pero siempre que el primero, por su carácter divino y celeste dominara al segundo. Por que como hemos dicho más arriba, ni Gregorio VII ni Ino-

(1)—Matías Baumgarten.—Ob. cit. Tomo II, págs. 39—40.

cencio III ni ninguno de los grandes Papas, perseguían, como ambiciosos de poder, el gobierno del mundo por el gobierno mismo. La ambición de esos hombres era otra. Convencidos, errada o rectamente, del bien que haría a los hombres la supremacía del poder espiritual de la Santa Sede, lucharon desmesuradamente por imponerlo y por darle al gobierno de los pueblos y al Estado un sentido esencialmente religioso, divino, para que así pudieran cumplir con los sagrados preceptos de Cristo y encaminar a la humanidad por la senda del más allá y de la salvación eterna. No tuvieron en cuenta los Papas la naturaleza humana, caediza y deleznable, incapaz de sacrificar, a los llamamientos del espíritu puro, la atracción imperativa del ambiente.

San Agustín murió en Hipona en 430 mientras los vándalos sitiaban la ciudad. (1) Siete siglos transcurren, después de la muerte del santo doctor, sin que la doctrina jurídica registre obra fundamental a menos que sea el *Libro de los Orígenes*, de San Isidoro de Sevilla, aparecido en la primera mitad del siglo VII, y que pasó por ser una verdadera compilación de la doctrina y los conocimientos de la época.

Para encontrar una verdadera obra básica, después de la *Ciudad de Dios*, es necesario ir al *Decretum* de Graciano. Esta obra, bajo el título ya referido de *Concordia Discordantiam Canonum*, apareció a mediados del siglo XII, durante el pontificado de Eugenio III. La obra es una especie de *Digesto* del Derecho canónico; es el *corpus juris canonici*

(1)—Véase sobre la vida del Obispo de Hipona: Louis Bertrand, Saint Agustin, 145e. Edition.—Paris.—Artheme Fayard y Co., Editeurs.

de la Edad Media; aunque fué precedida de varias obras de su mismo género, ninguna la igualó en prestigio durante varios siglos. (1)

Graciano, monje benedictino, originario de Chiusi, Toscana, invirtió veinte años en la preparación de su obra. El objeto que perseguía "no era solamente redactar una nueva colección de cánones, sino exponer las diferentes partes de los cánones que parecían en desacuerdo, explicar sus variedades y mostrar la concordancia de aquellos que presentaban divergencias aparentes". De ahí el título original de la obra, que bien pronto cobró el título vulgar de *Decretus majistri Gratiani, Decreto del maestro Graciano.* En Italia la acogió con entusiasmo la Escuela de Bolonia; en Francia sirvió de base a la enseñanza del derecho canonico y rápidamente pasó a ser el único texto que en sus lecciones y en sus escritos comentaban los profesores (2)

El *Decretum* está dividido en tres partes. La primera comprende 101 capítulos a los cuales el autor dió el título de *Distinciones.* La segunda está dividida en 36 *Causas,* subdividida en *Cuestiones.* La tercera que se intitula *De Consecratione,* comprende cinco *Distinciones.* (3)

El *Decretum* de Graciano, notable por cierto espíritu filosófico que contiene, lo es también. dice Janet, por su falta absoluta de crítica; defecto que, agrega, es necesario atribuir a su tiempo; no era ésta la época en que se podía verificar la exactitud de los textos. (4) Tiempo después,

---

(1)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 345. Nota 1.
(2)—Vanderpol.—Ob. cit. págs. 287—288.
(3)—Vanderpol.—Ob. cit. pág. 288.
(4)—Janet.—Ob. cit. pág. 345.

sin embargo, cuando estuvo más avanzada la crítica, un Papa ordenó la revisión del texto por cinco Cardenales y doce doctores. Uno de estos *correctores romanos*, apelativo que se le dió a los miembros de la Comisión, llegado a la Cátedra de San Pedro, bajo el nombre de Gregorio XIII, ordenó, por la Bula *Cumpro manere pastorali*, la edición privilegiada de los textos revisados. Se quería de este modo que "los textos del derecho canónico así corregidos, se pusieran en manos de los fieles, y nadie pudiera, en consecuencia, agregar, ni cambiar ni modificar nada, ni insertar ninguna interpretación personal. (1) El texto definitivo, terminado el 1º de julio de 1580, "no como Graciano lo había compuesto, sino tal como hubiera debido ser compuesto por él", "porque este libro estaba lleno de faltas e inexactitudes de texto", fué impreso en Roma, apareciendo la obra en 1582. (2)

Entre los documentos recogidos por Graciano figuran dos que tuvieron enorme influencia en la Edad Media: La *Constitutio Othonis* y la *Donación de Constantino*. El primero es el juramento del Emperador Otón al Papa Juan XIII; del segundo hemos hablado ya.

El juramento de Otón se consideraba como una prueba del sometimiento del Emperador al Papa, como un acto de vasallaje y de fidelidad que colocaba al Emperador en condiciones de inferioridad respecto de la Santa Sede. Janet transcribe este documento *in extenso* y según la opinión del eminente autor, "es difícil ver en esta pieza otra cosa que no sea una suerte de tratado por el cual el Emperador se

---

(1)—Vanderpol.—Ob. cit. pág. 289.—La **Causa** XXIII del **Decretum** está traducida al francés en la obra citada de Vanderpol.

(2)—Vanderpol.—Ob. cit. pág. 289.

obliga a dividir con el Papa la soberanía de Roma, y a respetar el territorio temporal, que Carlomagno mismo había donado al Papa. De ahí a un juramento de fidelidad hay mucha distancia; y aún podría decirse que el tono de esta pieza es mucho más el de un protector que el de un vasallo". (1)

Es curiosa la transformación que sufrió la ideología de los amigos de la Iglesia. Carlo-Magno y Otón fueron verdaderamente protectores de la Santa Sede, y más que eso, fueron, especialmente el primero, los verdaderos fundadores del poder temporal de la Santa Sede. No hay duda de que estos Emperadores ejercieron una ilimitada influencia sobre la Cátedra de San Pedro y que ésta vivía a expensas de esa influencia. Sin embargo, en el siglo XII, la glosa de los textos contenidos en el *Decretum* desnaturalizaba fundamentalmente la significación de esos hechos para darle un carácter distinto de aquel con que se habían producido. Se pretendía entonces que el Emperador juraba fidelidad al Papa y que éste ejercía *zuzeranía* sobre aquel. (2)

En cuanto a la *Donación de Constantitno* diremos que gozó en casi toda la Edad Media de crédito extraordinario de autenticidad, pero que ya en el siglo XVI estaba definitivamente descartada por la crítica seria. Este documento sirvió durante varios siglos para justificar uno de los más poderosos argumentos de los *canonistas*. Se

(1)—Janet.—Ob. cit. pág. 347.

(2)—Giucciardini.—**Historia de Italia**, Traducción de D. Felipe IV, Rey de España. Tomo II. Véase la nota íntegra de la página 94. Madrid, Vda. de Hernando, 1889.—Lord Macaulay. — **El Pontificado en Estudios Políticos**, traducido del inglés por M. Juderias Bender. Biblioteca Clásica, tomo XIX. Madrid, Perlado Páez Co. 1914.

pretendía que la Iglesia, en virtud de la *Donación de Constantino*, había efectuado el traslado del Imperio, de Oriente a Occidente, quitándoselo a los griegos, por órgano de Carlo-Magno, para dárselo a los germanos.

Estos dos documentos citados eran, por decirlo así, la espina dorsal de la doctrina eclesiástica. La Donación de Constantino y el traslado del Imperio constituían la base de la tésis de los *canonistas*. Base ficticia creada sobre dos hechos, desnaturalizado y deformado uno, el juramento de Otón, mentiroso el otro, la *Donación de Constantino*.

Santo Tomás nació en 1225 o en 1227, cerca de Aquino, en el castillo de Roccaseca, Italia. Inició su educación en el Monasterio de Monte Casino de donde pasó a la Universidad de Nápoles, creada por el Emperador Federico II. En 1243 ingresó en la orden dominicana. Después de este suceso, bajo la influencia decisiva de dos alemanes, Juan Teutónico, entonces maestro de la orden, y Alberto el Grande, Santo Tomás continuó su educación, pasando tres años en el colegio de Saint-Jacques, como discípulo de Alberto (1).

En 1257 inició Santo Tomás sus lecciones en la Universidad de París interpretando las *sentencias* de Pedro Lombardo.

San Agustín, fundador del neoplatonismo agustiniano, había realizado un poderoso esfuerzo para acercar y confundir dos elementos filosóficos: el platonismo y el cristianismo. Ocho siglos después realizaba Santo Tomás un

---

(1)—Matías Baumgartner.—**Santo Tomás de Aquino**, en **Los Grandes Pensadores**, Revista de Occidente, tomo II, pág. 46.

esfuerzo tan poderoso como aquel para acercar el aristotelismo al cristianismo. San Agustín es un cristiano platonizado, Santo Tomás es cristiano aristotelizado Hay puntos sin embargo —como en su filosofía de las leyes— en que el Maestro de Aquino, superando al filósofo estagirita, crea doctrina original con elementos eclécticos: Platón, Cicerón, Isidoro de Sevilla, San Agustín, los estoicos, etc.

La obra fundamental de Santo Tomás la *Summa Theologica* fué comenzada en Roma en 1265. Trabajó el Santo en esta obra hasta su muerte acaecida en 1274, sin poder terminarla, pues le faltó el tercer tratado de la tercera parte.

La *Summa Theologica* estuvo destinada a "enseñar a los principiantes" y fué su objeto "exponer todo lo que se refería a la religión cristiana, de la manera más conveniente para la instrucción de los que están en el comienzo de su carrera". (1)

Escribió Santo Tomás otras obras notables: *De veritate fidei catholica,* o la *Summa contra gentiles; Catena aurea; Inquator Evangelia; De ente et essentia; De principiis naturae,* etc. todas resentidas de la influencia aristotélica.

Gran parte de su vida la empleó el maestro en luchar con los comentaristas y traductores árabes de Aristóteles, especialmente con Averroes, cuyas doctrinas habían invadido en la Universidad de París, la Facultad de Artes. En 1270 apareció una obra de Siger de Brabante, intitulada *De anima intelectiva* en la cual se recogió una serie de juicios opuestos a la fé cristiana, mantenidos por los averrois-

(1)—Prólogo de la **Summa** citado por Vanderpol, ob. cit. pág. 302.

tas; contra esta obra escribió Santo Tomás su *De unitate intellectus contra averroistas o contra Magistrum Sigerum.*

Es bueno hacer constar que las obras de Aristóteles se popularizaron en occidente en el siglo XIII merced a la traducción que de ellas hicieron los árabes en España, especialmente en Toledo. Las teorías aristotélicas llegaron a las escuelas cristianas de Occidente después de hacer un largo rodeo a través de Siria, Persia y Africa, de donde pasaron a España, llevadas por los árabes quienes las comentaron y las tradujeron. Al mismo tiempo que las de Aristóteles llegaron a Europa las obras filosóficas de los árabes y los judíos. Se conocieron entonces las obras de Alfarabi, Avicena y Averroes, directores del pensamiento árabe; las de Avencebrol y Moisés Maimónides, filósofos judíos. Frente a esta filosofía y a este pensamiento se levantaría el genio poderoso de Santo Tomás para crear la unidad filosófica del cristianismo en la Edad Media.

La primera necesidad que sintió el Maestro de Aquino fué la de una traducción y un comentario del texto original griego de Aristóteles que le permitieran suplir las deficiencias y las deformaciones del comentario árabe y judío. Con este propósito durante su estada en la Corte Pontificia, de 1261 a 1264, en Viterbo y en Orvieto, acometió Santo Tomás el comentario del texto de Aristóteles, traducido directamente del griego por su compañero Guillermo Moerbeke. (1) El comentario tomista creó un monumento cristiano no solamente igual sino superior al que sobre ese mismo texto aristotélico habían levantado árabes y judíos. (2)

(1)—Baumgartner.—Ob. cit. pág. 47.
(2)—Baumgartner.—Ob. cit. pág. 47.

Santo Tomás llegó a la cumbre del pensamiento de Aristóteles e impuso su triunfo en el siglo XIII, "abriendo campo a la filosofía del estagirita, hasta que, en el Renacimiento y en la moderna filosofía —de Descartes y Kant— surgió de nuevo un potente retorno al platonismo y agustinismo". (1)

Santo Tomás, sin embargo, es más teólogo que filósofo. "La filosofía no es para el santo fin sino medio que le sirve para elaborar y fundamentar el material y el sistema didáctico de la teología". (2) Por eso en la filosofía tomista Dios es el centro de todo, es el problema capital y en torno a ese problema giran todos los demás. (3)

Aunque toda la política de Santo Tomás se desarrolla dentro de un marco aristotélico, cuando llega a tratar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre el poder temporal y el poder espiritual, se vá a las fuentes agustianianas y se decide por el concepto clásico del cristianismo en esta materia. Santo Tomás considera al príncipe como siervo de Dios, subordina el poder temporal al espiritual y el príncipe al Vicario de Cristo. (4)

Para Santo Tomás como para San Agustín, el poder político y el gobierno tienen su fuente en la naturaleza humana, son de *derecho humano*. El derecho humano depende del *derecho natural*, el cual, a su vez, no es sino imagen de la ley eterna. Así pues, el derecho humano y los gobiernos

---

(1)—Baumgartner.—Ob. cit. pág. 49.
(2)—Baumgartner.—Ob. cit. pág. 51.
(3)—Baumgartner.—Ob. cit. pág. 51.
(4)—Baumgartner.—Ob. cit. págs. 73—74.

que de él se desprenden derivan de Dios. En este sentido todo tiene su origen en Dios. El derecho divino es una institución especial, expresa, por la cual Dios manifiesta su voluntad particular. (1)

La política tomista está basada en la doctrina eclesiástica en cuanto mira las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y constituye, por así decirlo, una sintética y depurada expresión de toda la doctrina político-ortodoxa hasta el siglo XIII. En sus concepciones sobre el Gobierno, el Estado y la Sociedad, Santo Tomás, partiendo del principio cristiano por excelencia, *Omnis potestas a Deo*, crea un sistema ecléctico, que limita el absolutismo del principio de San Pablo, avanza sobre el sistema de San Agustín, y llega a un concepto original sobre estas cuestiones muy superior a la mentalidad de la Edad Media.

La política de Santo Tomás es "incontestablemente liberal; ella limita el sentido absoluto de la palabra de San Pablo: *toda potencia proviene de Dios;* reconoce límites al poder del príncipe; reconoce a la multitud como única depositaria de la soberanía; autoriza, en fin, en ciertos casos, la deposición de los malos príncipes por sus mismos subordinados. Pero por encima de todo sitúa el poder eclesiástico". (2)

Hay, sin embargo, según observa Krabbe, una diferencia fundamental entre las concepciones políticas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino; este último distingue el Estado de la Iglesia y le dá posición autónoma al

---

(1)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 382.
(2)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 390.

primero en el seno de la sociedad humana, haciendo desaparecer, así, el carácter anormal de la comunidad de Estado. San Agustín, por el contrario, no distingue entre los fines de la una y la otra instituciones ninguna relación y sólo considera al Estado como una institución destinada a preservar a la Iglesia contra sus enemigos. Santo Tomás coloca al Estado en el plano universal, porque está destinado a realizar la virtud, pero la virtud terrestre. Como esa virtud no es, sin embargo, el término final a que puede llegar el hombre en vista de su destino eterno, es necesaria la comunidad de la Iglesia para llegar a esta finalidad más elevada, cayendo así, la dirección suprema, en manos del Papa. (1)

La filosofía de Santo Tomás de Aquino tuvo una resonancia inmensa en la Edad Media "es el nudo de la Edad Media, es la misma Edad Media". (2) La enseñanza del santo señala la época más alta y de mayor prestigio en la doctrina y en el poderío de la Iglesia: el momento glorioso en que la actividad todopoderosa de los Papas se unía a la influencia de los doctores para bien y enaltecimiento de los principios eclesiásticos.

Ya en el siglo XIII está hecha la doctrina ortodoxa y terminado el grandioso edificio de la ciencia jurídico-eclesiástica de la Edad Media. A completar el cuadro que hemos bosquejado más arriba concurren las ideas de Hincmar, de Hugo de Saint-Victor, de Tomás Beket o Santo Tomás de Canterbury, de Juan de Salisbury, el ardiente defensor del tiranicidio, de Alejandro de Hales, de San

(1)—Krabbe.—Ob. cit. pág. 531.
(2)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 368.

Buenaventura, de Alberto el Grande; todos defensores del derecho de la Santa Sede a la supremacía política del mundo y de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal.

V

Frente a ese derrotero del pensamiento de la Edad Media aparece la tesis de los *legistas*, defensores del poder civil, de la nacionalidad y de la organización secular de la sociedad. La fuente de las especulaciones de los doctores adictos al poder temporal era el derecho romano, vulgarizado por la Escuela de Bolonia. Hubo también entre el elemento eclesiástico quienes, como San Bernardo y los místicos en general, combatieran las ideas de Gregorio VII y la desmesurada ambición teocrática de la Santa Sede. (1)

Los imperialistas oponían a los dos hechos ficticios invocados por los teocráticos otros dos hechos tan ficticios y tan fantásticos como aquellos: La perpetuidad del Imperio Romano y la monarquía universal.

Pretendían los defensores del Imperio que Carlo-Magno y Otón no habían hecho otra cosa que restaurar el orden imperial las dos veces que éste se había visto interrumpido. A la pretendida donación de Constantino oponían una herencia: la que de las grandezas del caído Imperio Romano había recibido Federico I.

La doctrina de la monarquía universal sostenida por

---

(1)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 368.

la Escuela de Bolonia llegó a cobrar caracteres de dogma entre los doctores adictos a esa escuela. (1)

En pleno siglo XII Hugo de Fleury, monje de la orden de San Benito, escribió su famosa obra *de Regia potestate et sacerdotali dignitate* en la cual se mostró partidario decidido del poder civil e imperial, siguiendo la brecha abierta por San Bernardo.

En el siglo XIV y en el siglo XV se desarrollaría la reacción doctrinaria contra las ambiciones papales. Veremos al Dante, el máximo poeta de la *Divina Comedia,* levantar su voz contra la monarquía eclesiástica y hacer la apología de la unidad política del mundo bajo los auspicios del poder secular del Emperador. Los papas habían impuesto su aspiración tradicional: el siglo XIII fué testigo de ello; pero las dos centurias subsiguientes verían también el criterio opuesto imponerse en el campo de los hechos y en el de la doctrina.

En el siglo XII hubo en Italia un renacimiento en el estudio del derecho romano. Unos atribuían este hecho a mera casualidad; otros a la influencia de los Hohenstaufen. No hay casualidades en la historia, dice Laurent, y el poder de los reyes no alcanza a crear la vida donde no existen sus gérmenes. El renacimiento del derecho romano obedecía a otras causas. Era una revolución de las ideas sociales que se imponía, era el afán de una justicia nueva que iba a encontrarse en el derecho romano. Los *legistas* buscaban en el estudio del derecho antiguo razones contra el régimen feudal. "El derecho era el instrumento más

(1)—Janet.—Ob. cit. Tomo I, pág. 357.

eficaz de la unidad romana; por medio del derecho ha debido pues influir Roma sobre la sociedad moderna y esta influencia ha debido ser una influencia de unidad, de imperio". (1)

Las doctrinas de los *legistas* son opuestas a los principios feudales. La Escuela de Bolonia enseñaba que la soberanía era una y que estaba concentrada en el Jefe del Imperio. "La voluntad del príncipe, decían a Federico Barbarroja, tiene fuerza de ley; el pueblo ha delegado en él su imperio y su poder". Todas estas enseñanzas conspiraban contra la vida del feudalismo y su jerarquía de soberanos propietarios.

Los *legistas* del siglo XII crearon el culto al derecho romano, la superstición del derecho romano, si se quiere, dice el ilustre profesor de Gante. Los hombres iniciados en aquella ciencia se veían "colmados de honores y dignidades", los reyes los consultaban, las ciudades se los disputaban para encargarlos de la dirección de sus asuntos; tenían la misma consideración de los *barones*, se les dió el título de *caballeros en leyes*. (2).

Para combatir el feudalismo los *legistas* se convirtieron en defensores accidentales del poder absoluto de los Reyes. Al atacar la libertad del sistema feudal, al atacar la disgregación de la soberanía, los *legistas* abrazaron la causa del Imperio y llegaron a sustentar la más despótica teoría de gobierno.

El Rey, durante el régimen feudal, no tenía jurisdic-

(1)—Laurent.—El feudalismo y la Iglesia, Ob. cit. Tomo 7, pág. 576.
(2)—Laurent.—El feudalismo y la Iglesia, Ob. cit. Tomo 7, pág. 578.

ción ni en sus propios dominios. Los vasallos tenían en sus tierras las mismas prerrogativas que el Rey. Según el derecho feudal cada *barón* era el rey de su baronía. (1) A medida que avanzaban los *legistas* en sus doctrinas y se entronizaba la influencia del derecho romano, cedía el espíritu anárquico del feudalismo y se consolidaba el poder central de los Reyes.

El fin perseguido por los *legistas* frente al sistema feudal, era la consagración del Estado, de la unidad, del derecho; para lograrlo, sacrificaron la libertad; lo determinó así la reacción contra el libertinaje feudal.

Más tarde, cuando ya los *legistas* no tuvieron motivo para sus luchas, por haberse extinguido el feudalismo, se convirtió su sistema, primero, en solapada reacción contra las doctrinas y la política eclesiásticas, y luego, durante los dos siglos que subsiguieron al siglo de oro de la Iglesia, en abierta y triunfante oposición a los designios y a las aspiraciones de la Santa Sede.

Hemos visto pues que de la revolución iniciada en el siglo XII por los jurisconsultos italianos de Bolonia se desprendió la doctrina imperialista, como una consecuencia necesaria del resurgimiento de los principios del derecho romano. Enfocada esa reacción contra el sistema feudal triunfó de él como triunfaría más tarde también de la doctrina eclesiástica. Algún resultado debería producir, sin embargo, el choque de dos tendencias tan opuestas, de dos regímenes tan encontrados: el de la libertad casi individualista del feudalismo y el de la unidad centralizada y despó-

(1)—Laurent.—El Feudalismo y la Iglesia.—Ob. cit. Tomo 7, pág. 578

tica el principio romano sustentado por los *legistas*. "El elemento feudal y el elemento romano son cada cual una de las dos faces necesarias y legítimas de la sociedad; el uno dá la libertad, el otro la igualdad; ambos deben ser tenidos en cuenta. ¿Pero cómo conciliar lo que parece inconciliable? El cristianismo ha introducido en el mundo un tercer elemento, la caridad: los legisladores de la revolución le han dado el nombre de fraternidad. Esta santa trinidad es el dogma de la sociedad moderna; el porvenir lo realizará en las instituciones civiles y políticas". (1)

El siglo XIV se inició con la disputa escandalosa sostenida por Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Esa lucha decidiría definitivamente en contra de la Santa Sede su gigantesca contienda con el poder temporal. En este momento la realeza estaba representada por un hombre de extraordinarias dotes de tenacidad y de firmeza. El Pontificado, por el contrario, lo estaba por un hombre ambicioso, violento, sin sentido de la realidad, que precipitó los acontecimientos, sin necesidad y desencadenó la más formidable reacción contra las pretensiones y la autoridad de la Cátedra de San Pedro.

A fines del siglo XIV, de hecho, estaba vencida la Iglesia, aunque la teoría siguiera disputando a través de todo el siglo XV y de parte del siglo XVI. Casi toda la actividad jurídica del siglo XIV, muy brillante, está encaminada a atacar la monarquía eclesiástica y a defender los fueros del poder civil. Era el definitivo afianzamiento de las doctrinas de los *legistas*. Así como ha dado en llamarse al

(1)—Laurent.—Ob. cit. Tomo 7, pág. 583.

siglo XIII el siglo de oro de la Iglesia, podría decirse del siglo de Petrarca y del Dante, el siglo de oro de la realeza en la Edad Media.

Con Marsilio de Padua, dice Krabbe, puede considerarse cerrado el período de la ciencia política de la Edad Media. Para el Estado, agrega el ilustre Profesor de Leyde, ella apenas produjo otro resultado que el de haber obtenido su autonomía frente a la Iglesia. (1)

Bonifacio VIII no es original en sus pretensiones. No sostuvo tésis ninguna que no hubiera sido ya sostenida por los Papas desde Gregorio VII. En sus tres célebres Bulas *Clericis Laico; Ausculta Fili* y *Unam Sanctum,* el Papa sostuvo que los clérigos no debían pagar tributos, ni los príncipes exigírselo, sin el consentimiento de la Santa Sede, so pena de excomunión para unos y otros. Sostuvo asismismo que la Santa Sede era superior a los Reyes y que el poder espiritual del Vicario de Cristo debía actuar sobre el poder temporal de los príncipes laicos, quienes para poner en ejercicio sus atribuciones tenían que esperar el consentimiento del clero.

Para justificar sus pretensiones Bonifacio recurría a la clásica y conocida imagen de las dos espadas, la espiritual y la temporal, conferida una al Papa y la otra al Rey, pero con el consentimiento y bajo la supervigilancia del primero.

No había nada nuevo en las teorías eclesiásticas de principios del siglo XIV. No eran esas teorías sino una

(1)—Krabbe.—Ob. cit. pág. 535.

reproducción servil de todo lo que habían pretendido y defendido los Papas anteriores a Bonifacio; pero los tiempos habían cambiado. Las ideas avanzaban, la política ambiciosa y sangrienta del Papado había desconcertado los ánimos, la sociedad afianzaba sus instituciones y, una vez destruído el feudalismo, no era posible que persistiera la influencia eclesiástica, sin objeto ya y sin razón natural de ser.

Eso fué lo que no comprendió Bonifacio VIII: que las doctrinas eclesiásticas y las pretensiones de la Santa Sede eran anacrónicas y que a todas luces era impolítico tratar de revivirlas e imponerlas cuando ya la sociedad no las toleraba. Creó un conflicto, por mejor decir, resucitó un conflicto que había ganado ya la Iglesia, para que ésta presenciara su definitiva y aplastante derrota. Bonifacio evidenció que ya en su época la Iglesia no podía pretender el poder temporal del mundo y que la influencia papal no era temible para los príncipes seculares.

Felipe el Hermoso resistió todos los embates de la Santa Sede. Frente a las Bulas del Papa, creó las Cartas del Rey, de las cuales la que destinó a contestar y refutar la Bula *Clericis laicos*, es un monumento de sabiduría y en opinión de Janet "lo más fuerte que el siglo XIV ha dejado contra la tiranía pontificia". (1)

Aunque la querella entre Bonifacio y Felipe el Hermoso fué la más célebre que se desarrolló entre la realeza y la Santa Sede en el siglo XIV, existieron también famosas disputas entre Enrique VII y Clemente V y entre Luis de Baviera y Juan XXII.

---

(1)—Janet.—Ob. cit. Pág. 425. Véase texto de la carta en las páginas 424 y 425 de la misma obra.

Estas disputas dieron lugar a que se desarrollara una abundante literatura jurídica sobre las pretensiones de la Santa Sede y de los Reyes. El sentimiento *imperialista* creció desmesuradamente a través del siglo XIV y puede asegurarse que los más esclarecidos ingenios de esa centuria y de la subsiguiente favorecieron las aspiraciones reales frente a las pontificias. Las pretensiones del papado resultaron desmesuradas e insoportables en la época en que Bonifacio las mantenía y todos los hombres sensatos se aunaron para atacarlas. La aversión a la monarquía eclesiástica fué casi universal.

Se escribieron tratados numerosos en el siglo XIV para defender el poder civil contra las aspiraciones de la Santa Sede. Citaremos antes de llegar a los de Dante y Guillermo de Occam, el *De potestate regia et papali* de Juan de París; el *De potestate et pontificali et imperiali sui regia* de Raul de Presles y el *Songe du Vergier,* atribuído por algunos a Raul de Presles y por otros a Carlos de Louviers. Es necesario citar también el famoso *Diálogo entre un clérigo y un soldado* de autor anónimo. (1)

Juan de París atacó la supuesta donación de Constantino y la puso definitivamente fuera de la crítica.

Para encontrar obra verdaderamente perdurable en el siglo XIV es preciso llegar a los escritos del Dante, de Guillermo de Occam y de Marsilio de Padua. El autor de la *Divina Comedia* escribió su famosa *De Monarchia* hacia

(1)—Para obtener detalles sobre estos escritos, véanse Janet, ob. cit. pág. 430, especialmente las notas 1 y 2 de la página.—Nys, ob. cit. páginas 33—43.

el 1300. En esta obra se muestra partidario del sistema que daba al universo un solo jefe y que creía que este jefe, único en los designios de Dios, era el pueblo romano o su heredero, el Emperador. Esta fué la idea favorita de los Hohenstauffen, tan ficticia como la idea ortodoxa del poder. Dante afirmaba que el Imperio provenía directamente de Dios y que en el orden temporal no tenía superior. (1)

El autor de la *Divina Comedia* perseguía, sin embargo, un fin práctico con su sistema: consideraba que el Imperio era garantía de la paz universal y que ese era el más grande y el mejor de los bienes. Consideraba asimismo que al género humano le era necesaria la libertad y que al amparo del régimen imperial se podía disfrutar del máximum de libertad: así pues, una feliz combinación de la libertad con la paz resultaba para el Dante el mejor estado social y ese estado sólo podía proporcionarlo el Emperador.

Abogaba el egregio autor en favor de una monarquía que comprendiera la humanidad entera, a fin de obtener, por esa vía, la paz como condición indispensable del desenvolvimiento del hombre. En lo que concernía a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Dante va más lejos que Santo Tomás, puesto que él sitúa a la Iglesia y al Estado en un mismo plano, como dos potencias dotadas de un derecho igual, de la misma manera que hay dos beatitudes, la terrestre y la celeste. La vía que nos lleva a la vida eterna parte del Papa, actuando según la revelación divina; la *felicitas temporalis*, es accesible al hombre, en el Estado, bajo la dirección del Empeardor, actuando *"secun-*

(1)—Janet.—Ob. cit. pág. 433.

dum philosophica documenta". El Papa no posee sino poder espiritual y su poder de ligar y desligar no es válido más que en los asuntos espirituales. Dante, sin embargo, no desprende absolumente el Estado de la Iglesia y reconoce cierta sumisión al Papa, en tanto que considera la bendición pontificia necesaria para tener participación en el poder de la Gracia. (1) Dante reconoce, con todo, la necesidad de que los Estados existan separadamente. El no sueña, dice Lange, con el establecimiento de un Estado mundial unitario. Se diría, más bien, una federación mundial, con cabeza monárquica. "Esta concepción de una organización federativa de la humanidad, en la cual conservaran los distintos Estados sus particularidades y su autonomía, para ceder solamente el poder judicial sobre los litigios internacionales al monarca, es seguramente, la más noble idea a que hasta entonces se había elevado la meditación política". (2)

El régimen unitario preconizado por el célebre gibelino no destruía la personalidad del Estado ni era incompatible con el principio de la nacionalidad. Dante fué un pacifista convencido y consideraba que la paz no podía ser asegurada sino por la monarquía "que es generalmente designada por la palabra Imperio". Si se reunen varios para trabajar en un fin común, es necesario que uno sólo dirija sus actividades. "El género humano no debe ser más que uno, a fin de parecerse lo más posible a Dios, que es único".

---

(1)—Krabbe.—Ob. cit. pág. 532—3.

(2)—Christian L. Lange.—"Histoire de la doctrina pacifique et son influence sur le developpement du Droit International".—Recueil des Cours. Academie de Droit International.—Tomo 13, pág. 204.

Este soberano único es aún necesario para conocer de los litigios entre príncipes".

Para el Dante la gran tarea del género humano "es la de emplear siempre toda la potencia posible de su inteligencia, al servicio de la especulación, primero, e inmediatamente en ayuda de ésta al servicio de la actividad, por la expansión de su fuerza". Para cumplir esta tarea, es necesaria la paz, bien supremo de la humanidad. (1)

El poeta italiano fué contemporáneo de Enrique VII y probablemente escribió su libro en vida del ilustre Rey, pero con la muerte del poeta se cerró en Italia la historia del Imperio. "El libro de Dante, dice Bryce, es un epitafio, no una profecía". (2) Mantuvo el poeta su tésis sobre el Imperio universal en el momento en que nacía el primer Estado *nación*, Francia.

Todavía después surgirían defensores del Imperio pero ninguno de la magnitud literaria del poeta florentino. Citaremos entre estos defensores al conocido jurisconsulto italiano Bartolo y al gran filósofo Campanella, también italiano, el más eminente, después de Dante, de los defensores de la monarquía universal.

Guillermo de Occam, franciscano como casi todos los enemigos de la Santa Sede en el siglo XIV, fué el más grande polemista de su siglo. En su delirio decía a Luis de Baviera "defiéndeme con la espada que yo te defenderé con la pluma". Escolástico confuso y sutil, legó al mundo

---

(1)—Lange.—Ob. cit. pág. 203.
(2)—Nys.—Ob. cit. pág. 28.

una serie de escritos, que si gozaron de gran popularidad en la Edad Media, son de lectura casi imposible hoy: es verdaderamente laberíntico. (1) Occam escribió dos obras notables: *Octo questiones potestate summi pontificis,* y *Dialogue majistri Guilelmi Occam,* incompleta. Hay autores, entre ellos Nys, que atribuyen a Occam el célebre *Diálogo entre un clérigo y un soldado,* pero, negada por otros, esta aserción no ha sido definitivamente comprobada. Se alega en contra de la paternidad de Occam la diferencia fundamental que existe entre el estilo del *Diálogo* y el de obras indiscutidas del célebre franciscano.

Los escritos de Occam tuvieron inmensa resonancia entre sus contemporáneos, pero en los tiempos modernos han sido casi olvidados; ello se debe primordialmente a dos razones: la primera, su estilo enrevesado y confuso; la segunda, el hecho de que el *Songe du Vergier,* haciéndose cargo de las ideas de Occam sobre la Iglesia y el Estado, para desenvolverlas y muchas veces para traducirlas, las hiciera más precisas y más asequibles. La posteridad al olvidar a Occam depositó toda su admiración en el autor anónimo que desenvolvió y tradujo las ideas del doctor franciscano. (2)

Occam niega todo poder propiamente dicho a la Iglesia. "Las cosas temporales, dice, se refieren al gobierno del género humano en el estado natural, hecha abstracción de una ley revelada; las cosas espirituales se refieren al gobierno de los fieles en cuanto están iluminados por una

---

(1)—Janet.—Ob. cit. pág. 446.

(2)—Laurent.—Ob. cit. Tomo 8, La Reforma, pág. 269.

revelación divina". (1) La revelación agrega Laurent, no se refiere más que a la fé, al paso que el estado natural comprende la soberanía con todos sus atributos. La Iglesia, de acuerdo con la doctrina de Occam, no tiene autoridad de coacción; no puede, pues, ejercer jurisdicción; su poder espiritual no se extiende más que al fuero interno, al pecado, y no al fuero externo, al delito. (2)

Esta es la negación más absoluta de la doctrina eclesiástica. La hacía, sin embargo, un clérigo.

En el mismo sentido que Occam, Marsilio de Padua se escuda detrás del espiritualismo cristiano para combatir las ambiciones del pontificado. Marsilio es griego por sus ideas, procede de Aristóteles, su doctrina de la soberanía tiene arraigos en la antigüedad helénica. (3)

El célebre doctor italiano es partidario de la soberanía popular. "El pueblo, de acuerdo con Marsilio, no es solamente, según lo admite la mayoría de los jurisconsultos de la edad Media, la fuente del poder imperial en el sentido de que el pueblo concedía la soberanía al Emperador quedando, en consecuencia, despojado de ella; el pueblo es siempre el soberano de derecho, puesto que es el verdadero legislador".

Marsilio, rector de la Universidad de París y autor del *Defensor Pacis*, hacía depender del pueblo no solamente el poder legislativo, sino también el poder ejecutivo. En la doctrina de este autor el poder legislativo instituye al

---

(1)—Citado por Laurent.—Ob. cit. pág. 268.
(2)—Laurent.—Ob. cit. pág. 268.
(3)—Nys—Ob. cit. Pág. 38.—Laurent.—Ob. cit. Pág. 270.

ejecutivo, lo juzga, lo cambia o lo depone si el ejecutivo falta a sus deberes. Marsilio no reconoce poder ninguno a la Iglesia, porque el poder es soberanía y la Iglesia no puede participar del poder soberano sin destruir la soberanía del Estado. Al atacar las pretensiones temporales de la Santa Sede, Marsilio recurría a los Evangelios para desentrañar de allí las ideas cristianas originales sobre la salvación eterna y sobre la humildad. De esta manera hacía resaltar el contraste que había entre la vida y la prédica de Jesús y las pretensiones desmedidas del Vicario de Cristo sobre la tierra. ¿Cómo conciliar la humildad evangélica con el poder temporal perseguido por la Iglesia? Esa era la pregunta que se hacía el doctor de Padua.

No sólo pugnaba por la separación de la Iglesia y el Estado el Doctor de Padua, sino que, adelantándose a su época, profesó la descentraliación del poder absoluto y la interdependencia de sus funciones.

Marsilio consideraba, según asevera Krabbe, que era al pueblo, tomado en conjunto, o a la principal fracción del pueblo, a quien pertenecía el poder legislativo y que en donde residía el poder legislativo residía también el poder supremo. Porque el Estado, comunidad de hombres libres, no podía imponer leyes por su propia autoridad. El pueblo es autónomo; él elige al monarca, que no tiene otro poder que el de ejecutar la ley por voluntad del pueblo. Si el monarca viola las leyes el pueblo tiene no solamente el derecho de destituirlo sino el de castigarlo. Se reconocía, agrega nuestro autor, por primera vez, el derecho a la revolución. Es necesario ver también en la expresión de Marsilio: "*Lex ipsa melius observatur a quocumque civium*

quam sibi quilibet imposuisse videtur" la expresión en que Rousseau asienta el contrato social: la libertad consiste en la obediencia a lo que los mismos ciudadanos han contribuído a edificar. (1)

Los escritos de los doctores del siglo XIV se extendieron rápidamente pero con especialidad los de Marsilio de Padua cuyas obras fueron traducidas al francés en 1376, época en que aparecieron el *Songe du Vergier y el De potestate et imperiali sui regia* de Raoul de Presle.

La influencia de la literatura anticlerical fué enorme y decisiva. El espíritu de la época se sublevó contra las pretensiones de la Santa Sede hasta el punto de que, prácticamente, a fines del siglo XIV el poder de los Papas se había reducido considerablemente y apenas si se dejaba sentir en los negocios temporales del mundo.

La oposición de los escritores se vió completada en esa misma época por un hecho que si no estaba directa o conscientemente relacionado con la labor literaria, lo estaba al menos indirectamente, en sus consecuencias: nos referimos a la política religiosa desplegada por las llamadas *Ordenes Mendicantes.*

En los comienzos del siglo XIII se fundaron las dos órdenes religiosas famosas de San Francisco y de Santo Domingo. La primera de ellas, fundada por San Francisco de Asís, abrazó la política de la *pobreza absoluta* frente a la corrupción y al espíritu de lucro y de riqueza que dominaban al clero.

Durante todo el siglo XIII la orden seráfica se mantuvo en buenas relaciones con la Santa Sede y fué su aliada

(1)—Krabbe.—Ob. cit. pág. 534.

pero ya en los primeros años de la centuria próxima, convulsiva y revolucionaria, en vista de la popularidad y arraigo que había adquirido la doctrina franciscana, el Papado se pronunció contra ella y rompió sus relaciones con los hermanos menores. De esta manera los discípulos del seráfico doctor de Asís vinieron a ser adversarios de la Santa Sede. El general de la Orden, Miguel de Cesena, sostuvo una ardiente polémica con el Papa Juan XXII. En esta polémica actuó Cesena en representación de toda la Orden y se debatió la cuestión de si Jesús y los Apóstoles habían renunciado a la propiedad en cualquiera de sus manifestaciones o si, por el contrario, ellos habían conservado la propiedad temporal. El Papa sostenía esta última tésis, los franciscanos, por el contrario, mantuvieron la de que Jesús y los Apóstoles dieron el ejemplo de una absoluta renuncia a la propiedad.

Esta disputa, superficialmente considerada, no reviste gran trascendencia porque podría tomarse como una mera cuestión de interpretación de los textos. Pero en el fondo asumió una importancia de primer orden puesto que en ella está envuelto el fundamental problema del ejercicio, por la Santa Sede, del poder temporal. Con efecto, si Jesús no había poseído nada material y había despreciado los atributos de la propiedad civil, el Papa, que era el Vicario de Jesús sobre la tierra, no debía tampoco poseer nada desde el punto de vista temporal: ni riqueza, ni territorio, ni dominio, ni cosa alguna que dependiera de la organización civil y temporal de la sociedad. En caso de que el Papa poseyera de esa manera, no estaba, para ello, autorizado por los preceptos evangélicos. La cuestión así planteada representaba para el Sumo Pontífice un ataque a su po-

der político y a las riquezas eclesiásticas. (1) De manera que ya en los comienzos del siglo XIV y en el seno mismo de la organización católica surgían divergencias inconciliables sobre la actividad pontificia y su influencia en la política universal. Se echaban los cimientos del movimiento religioso-revolucionario del siglo XVI. Los precursores de la reforma son del siglo XIV. La misma Reforma "era anterior a Lutero; el monje sajón no hizo más que darle su nombre y prestarle su fuerza".

Como se vé, las ideas sobre la separación de la Iglesia y el Estado habían hecho progresos definitivos; la autonomía, la organización civil, era un hecho realizado en el mismo siglo XIV. La simiente sembrada por Occam, Marsilio, Dante, los galicanos y por todos los grandes autores de ese siglo echaron raíces muy hondas. En el mundo inmaterial del pensamiento, dice Nys, nada muere, la germinación es contínua. Así pues, lo que los pensadores del siglo XIV no pudieron realizar definitivamente, agrega el mismo autor, se convierte en el programa del porvenir. Esas ideas y esos anhelos de reforma se iban haciendo tangibles con gran rapidez: "El Estado moderno se constituirá independientemente y por encima de las confesiones religiosas". "La formación de los Estados soberanos, es sobre todo, el resultado de una política dinástica de los príncipes; la expansión en el exterior es paralela a la lucha por la consolidación del poder monárquico en el interior: si ella ha tenido éxito, aumentará la autoridad del príncipe en sentido general; la victoria sobre el extranjero consolida al trono".

---

(1)—Janet.—Ob. cit. Págs. 465—66.

Existe otro hecho producido en el curso del siglo XIV que merece nuestra atención. El afianzamiento de las instituciones estaduales modernas se cumplía no solamente frente a la influencia del poder religioso, sino también frente a aquella otra concepción predilecta de la Edad Media: el Imperio Universal. Ante las ambiciones del Papa y del Emperador al dominio del mundo, surgieron, desprendidas del acercamiento del sistema feudal con el sistema del derecho romano, las unidades nacionales modernas de Europa. La realeza se impuso porque ella representaba el nuevo espíritu europeo frente al genio en fuga de la Edad Media. La realeza triunfaba de la Iglesia y del Imperio porque no era posible que la organización surgida del espíritu gregario e individualista del feudalismo estuviera regida por concepciones absurdas y artificiosas como eran las que servían de base al sistema de la monarquía universal, regida por el Emperador o por el Papa. Se impuso el sistema de las nacionalidades y con ese sistema el de la organización moderna del Estado. Al fin triunfaba el sentido de la realidad: la sociedad es un producto progresivo que sólo puede regirse al amparo de sus propias leyes y teniendo en cuenta su propio desarrollo.

La Iglesia no se avenía, sin embargo, a perder su poder político ni su influencia temporal; para conservarlos luchó decididamente contra el espíritu de la época, pretendiendo detener el impulso de las ideas. Para el efecto se valió de sus medios clásicos de combate: persiguió, llevó a la hoguera, excomulgó a los más grandes pensadores que le eran adversos: Occam, Marsillo de Padua, Wicleff, Juan Hus, etc. El Concilio de Constanza marca una fatídica época de absolutismo en las ideas y en los procedimientos, una

época de reacción terrible, con la cual pretendía la Iglesia, vencida, rehabilitar su destino y su influencia temporales.

El Concilio de Constanza puso término al cisma en que se mantuvo la iglesia de occidente por más de setenta años. El poder laico, representado por la universidad de París y por el mismo rey de Francia, después de grandes esfuerzos, logró que cesara la división y que se aunaran las fuerzas de la Iglesia, estérilmente divididas entre Roma y Avignon.

Al asegurar la unidad católica, el Concilio de Constanza impuso a los Papas, sin embargo, una interpretación nueva sobre la soberanía eclesiástica, que destruía completamente el sentido exclusivista que se le había dado a esa soberanía al encarnarla en la persona del Sumo Pontífice. El Concilio de Constanza se desenvolvió bajo la influencia preponderante de la Iglesia Galicana y de las ideas de Gerson, célebre escritor y canciller de la Universidad de París, a quien se atribuye la paternidad del más humano de los libros cristianos: la *Imitación de Cristo.*

"El poder espiritual, dice Gerson, reside en la Iglesia. Cuando Jesucristo ha dado las llaves a San Pedro, no las ha dado al hombre, sino a la Iglesia en la persona de San Pedro. Con razón no ha confiado Jesucristo un poder absoluto a un solo hombre, porque el Papa es falible y la historia manifiesta que se ha engañado; si fuera soberano podría abusar de su poder para la ruina de la fé cristiana; solamente la Iglesia y sus órganos, los concilios generales, son infalibles; por consiguiente, la Iglesia es la soberana". "Gerson y los galicanos no ponen en duda la primacía de San Pedro; pero esta primacía no es una soberanía; San Pedro y sus sucesores no son más que los ministros de la

Iglesia; los concilios generales que representan a la Iglesia están sobre los Papas". (1)

De acuerdo con las teorías de Gerson los Papas son, respecto de los concilios, lo que la monarquía respecto de las naciones; son el poder ejecutivo de la Iglesia. Consecuencia de esta manera de ver es que los Papas no pueden dar leyes que obliguen a la humanidad, esta facultad corresponde exclusivamente a los concilios. La nueva doctrina establecía la falibilidad del Papa, el cual, cuando abusara de su poder podía ser depuesto por los concilios. (2)

El Concilio de Constanza adoptó la doctrina galicana y la expresó en sus decisiones. Se quiso dar un carácter representativo al gobierno eclesiástico, democratizando así el gobierno absoluto que había ejercido el Vicario de Cristo sobre la tierra.

Aún cuando el Concilio de Constanza fué universal, sus disposiciones no fueron universalmente adoptadas. Sólo Francia dió a esas disposiciones el carácter de norma fundamental en las relaciones de la Iglesia y el Estado. España y Austria condenaron el Concilio y no aceptaron sus decisiones. Ese mismo hecho revela que la unidad proclamada en Constanza no era sino aparente y que en realidad la Iglesia se había dividido al influjo del ya consagrado principio de las nacionalidades. Cada una de ellas miraba a la Iglesia de acuerdo con sus conveniencias y sus necesidades políticas.

---

(1)—Laurent.—**El Pontificado y el Imperio.** Ob. cit. Tomo 6. pág. 494.
(2)—Laurent.—**El Pontificado y el Imperio.** Ob. cit. Tomo 6. pág. 494.

La división se produjo con motivo de saber quién tenía el derecho de dar leyes a la humanidad. El acuerdo no fué posible. Francia se atuvo invariablemente a los decretos de Constanza sin modificarlos en un solo punto. Esta situación se mantuvo hasta que la *pragmática sanción* fué sustituída por el Concordato intervenido entre León X y Francisco I. La Universidad de París protestó del Concordato declarando que la Universidad honraba al Papa pero que no le reconocía infalible. Apeló del convenio ante los concilios futuros y alegó que el Papa al condenar la *pragmática sanción* condenaba los concilios de Constanza y de Basilea de cuyas disposiciones era una reproducción la *pragmática*. La nación francesa admitió la apelación y mantuvo la doctrina de la soberanía, a pesar del Concordato, hasta el año 1682 en que fué proclamada por el clero francés y defendida por Bossuet. (1)

Ya a fines del siglo XIV la Iglesia ha perdido su poder temporal. La soberanía la ejercen de *hecho* los distintos poderes nacionales europeos definitivamente asentados y organizados.

La Santa Sede, con su ambición de poder, había despertado el sentido de la nacionalidad. Las naciones llegaron, sucesivamente, a ver en la intervención del pontificado, una amenaza sobre sus propios destinos. El poder temporal de la Santa Sede murió en manos de Bonifacio VIII. En su lucha con Felipe el Hermoso despertó el patriotismo francés hasta el punto de determinar, por vía de necesidad, la primera reunión de los Estados Generales de Francia en favor de su Rey y en defensa de las prerrogativas y los fueros de nación, amenazada por el Papa.

(1)—Laurent.—Ob. cit. pág. 496.

Alemania, emulada con el ejemplo de Francia, también reivindicó de manos de la Santa Sede su independencia nacional asegurada por los príncipes electores en los campos de Rens. Inglaterra, la más sufrida víctima del pontificado, padeció, durante largos siglos, la despótica opresión de Roma que, desde los tiempos de Gregorio el Grande, la consideraba como una colonia y como a tal la esquilmaba y la explotaba. La Iglesia Anglicana fué la última en sacudir el yugo de la Santa Sede. Los Reyes ingleses, temerosos de la influencia de los barones y de los nobles, buscaron siempre el apoyo del Papa en contra de aquellos. De tal manera era así que se considera el sometimiento de Inglaterra al poder pontificio como el resultado de la alianza entre el Papa y los Reyes de aquella nación, en contra de un enemigo común, que eran los barones y el pueblo. No era la nación la que estaba sometida al Papa y dependía de él, eran los príncipes y los reyes que la gobernaban. (1)

La emancipación, sin embargo, se inició en el siglo XIV. Con motivo de la conquista de Escocia se entabló la lucha entre Eduardo II y Bonifacio. El Papa pretendía que Escocia había sido y era posesión de la Santa Sede, y que, en consecuencia, "si Eduardo se pretendía dueño de ella, debía enviar apoderados ante el Pontífice para que le mostraran los títulos en que fundaba el Rey sus derechos y administrar así recta justificia".

El Parlamento se opuso a las pretensiones del Papa, pero más adelante el Rey accedió a ellas, reconoció el tributo

(1)—Para obtener informes sobre la historia de las relaciones entre Inglaterra y la Santa Sede, consúltese: David Hume, ob. cit. especialmente los artículos IX, XIII y XX del tomo I.—Nys.—**L'Angleterre et le Saint-Siege au moyen age**, en **Etudes de Droit International et de Droit Politique.** Tomo I.

consentido por Juan sin tierra y rindió homenaje a la Corte de Roma.

La simiente, sin embargo, estaba echada y prendida. Al advenimiento de Eduardo III se negó este rey, apoyado por el Parlamento, a rendirle tributo a la Santa Sede y proclamó la completa independencia del Reino. El parlamento amenazó con levantar la resistencia de la nación entera si el Papa persistía en su empeño de someterla y dominarla. Las ideas revolucionarias de Wicleff habían preparado la opinión pública inglesa para esta resistencia. Wicleff negaba que el Papa fuera el Vicario de Cristo y aseguraba que el Pontífice había usurpado el derecho de cerrar las puertas del cielo. Predicaba contra la excomunión e incitaba a los ingleses a no temerla; consideraba la Iglesia como la sinagoga de Satanás. "No tengamos más Papa, decía, y vivamos como los griegos, siguiendo nuestras costumbres". Wicleff se hizo de partidarios y aunque la Santa Sede logró ahogar temporalmente la nueva secta, no pudo destruir las ideas ni el sentimiento revolucionarios. Inglaterra se separó definitivamente del Sumo Pontífice cuyo nombre llegaría a confundir con el del Anticristo. (1)

---

(1)—Laurent.—Ob. cit. págs. 434—35.
"Juan Wicleff, sacerdote secular, educado en Oxford, había principiado ya en los últimos tiempos de Eduardo III a esparcir la doctrina de la reforma por medio de sus discursos, sermones y escritos, adquiriendo muchos discípulos de todas clases y estados. Parece que fué hombre de talento y erudición, y tiene el honor de haber sido el primero en Europa que se atreviese a atacar públicamente opiniones universalmente admitidas durante tantos siglos. Wicleff y sus discípulos que tomaron el nombre de Wicliffistas o el de Lollards, se distinguían por la austeridad de su conducta y costumbres, que es el método ordinario de todos los innovadores que dogmatizan, bien sea por-

En este sentido se manifestaron sucesivamente todos los grandes poderes nacionales de Europa. El siglo XV vería acentuarse la debilidad del poder pontificio. La decadencia de la Iglesia se hacía visible en formas diversas. Corroída en lo interior por los vicios de sus hombres y lo desmedido de sus ambiciones, no lo estaba menos, en sus relaciones exteriores, por el progreso de las ideas y por el afianzamiento del poder temporal en manos de los reyes.

Los *canonistas* persistían sin embargo en sustentar sus teorías ultramontanas sin tener en cuenta la realidad de los hechos, que consideraban como no producidos. Durante el siglo XV la doctrina, dentro de un campo puramente teórico y especulativo, seguía disputando sobre el poder universal de los Papas o de los Emperadores, pero

---

que las gentes que llaman la atención del público y se exponen al odio de la multitud se creen precisados a guardar mayor decoro en su conducta, bien porque habría pocos de los aficionados a los placeres que quisieran encargarse de una empresa tan laboriosa y difícil. Las opiniones de Wicleff, nacidas de sus estudios en las sagradas escrituras y antigüedades eclesiásticas, eran muy semejantes a las que propagaron después los reformistas del siglo XVI. Negaba la presencia real, la supremacía de la Iglesia de Roma y el mérito de los votos monásticos: defendía que la Escritura Santa era la única regla de la fé; que las muchas ceremonias de la Iglesia apagaban el espíritu reformarla; que el clero no debía tener propiedades; que los religiosos mendicantes no eran más que una carga perjudicial a la sociedad general, que no debía aguantar tal gravámen; y que las muchas ceremonias de la Iglesia apagaban el espíritu de la verdadera devoción: pretendía que eran ilícitos los juramentos; que el dominio estaba fundado en la gracia, que su destino irrevocable lo regía todo, y que todos los hombres estaban predestinados a su reprobación o salvación eterna. Parece en suma, según su sistema, que Wicleff fué un entusiasta muy acalorado y por consiguiente el más a propósito a una Iglesia cuyo carácter distintivo es la superstición". David Hume.—Ob. cit. Tomo, Página 508.

ya sin consecuencias prácticas, porque la realidad estaba muy lejos de la monarquía universal.

Los ultramontanos no variaban en un solo punto las pretensiones clásicas de la Santa Sede. Si ésta tenía el poder espiritual, debía tener necesariamente el poder temporal, porque la soberanía era una y no se concebía repartida entre dos poderes antagónicos. Esta manera de ver las cosas producía en el siglo XV un contrasentido. El choque de la doctrina con la realidad era demasiado violento. Las pretensiones de los *canonistas* puros se habían convertido, frente a los hechos, en una utopía anacrónica e imposible.

Esa misma situación impulsó a espíritus más prácticos a buscar una solución, tratando de conciliar la soberanía teórica de los Papas con la real soberanía de los poderes nacionales. Esta nueva doctrina hacía concesiones al poder civil y lo reconocía ya en otras manos que las del Papa, pero en el fondo no avanzaba ni un solo paso en la discusión. Con efecto, al asignar a la Santa Sede la plenitud de la soberanía espiritual, la reconocían investida, implícitamente, de la potencia temporal; porque para ellos la soberanía espiritual era la fuente de la soberanía temporal y el poder civil dependía y procedía del poder religioso. Todas las tentativas que se hicieron —en teoría— para resolver el problema y acercar las dos soberanías, fueron infructuosas, puesto que siempre se produjo de la soberanía espiritual de la Iglesia. Ese punto de partida producía, invariablemente, el mismo resultado: el sometimiento del poder temporal a la soberanía espiritual. En este sentido se perdieron los esfuerzos de Bellarmino, de Antonio de Rosellis

y de los *legistas* del siglo XV; especialmente los del autor del *Songe du Vergier.*

A la lógica de los *canonistas* había que oponer la lógica de los hechos. Si todas las soluciones propuestas conducían a un mismo fin y no había posibilidad de separar el Estado de la influencia de la soberanía espiritual, teórica e inaplicable, era necesario negarle a la Iglesia toda soberanía. Todavía en el siglo XV los espíritus no estaban suficientemente cultivados para sostener esa tesis que iba a ser, en la centuria siguiente, uno de los fundamentos de la Reforma. Gregorio de Haimburgo, sin embargo, llegó casi a defender ese punto de vista para escándalo del Papa Sixto II, el célebre *Eneas Silvio,* quien refutó las ideas del sabio y audaz doctor en una carta dirigida a los alemanes con ese único fin.

La aparición del Estado soberano, al determinar el rompimiento de la unidad religiosa mantenida por la Iglesia romana, puso, asimismo, término al desenvolvimiento de la ideología política de la Edad Media.

El triunfo, sin embargo, de la soberanía nacional y del internacionalismo, estuvo presidido por tres acontecimientos históricos de primer orden: "El Renacimiento y el Humanismo, que hasta fin del siglo XV son fenómenos italianos, trasponen los Alpes y se convierten en factores importantes de la evolución europea". Los grandes descubrimientos geográficos desplazan el centro del comercio internacional: el océano Atlántico vino a ser el receptáculo principal de los cambios marítimos, en lugar del Mediterráneo; de esta manera surgen condiciones nuevas para el desenvolvimiento político, nuevas bases para el poder de los príncipes, y se abren nuevas fuentes de riquezas a sus am-

biciones. En fin, las victorias alcanzadas por la Reforma religiosa en la Europa Central y Occidental, destruyen irrevocablemente la unidad religiosa de la Edad Media". (1)

Matayaya,
República Dominicana,
1930.

(1)—Lange.—Ob. cit. pág. 216.

ESTADO, PODER Y DERECHO

I

LAS RAICES DE UNA GRAN REVOLUCION

Es una gran verdad defintivamente comprobada la de que los grandes acontecimientos sociales se producen después de un período más o menos largo de evolución en las ideas y en los sentimientos. Casi todas las revoluciones, aún aquellas que se manifiestan con caracteres catastróficos, se desenvuelven previamente en el campo de las ideas; de donde se desprende poco a poco los fermentos que más adelante van a concentrarse en la realidad de un hecho histórico. No hay revolución sin ideología, es decir, sin un programa vivido por una serie de generaciones anteriores a aquellas en que se producen los acontecimientos que constituyen la revolución propiamente dicha. Esa es una verdad comprobada en todos los sectores de la acción social: en el político, en el religioso, en el moral y en el económico.

De esa manera se produjeron la gran revolución que presenció el siglo XVI y el interesante período que hemos dado en considerar como uno de los puntos cardinales de la historia, el de transición entre la Edad Media y la Moderna. Considerado superficialmente ese momento, nos da la impresión de haberse producido súbitamente, obedeciendo a la influencia de tres hechos históricos aislados e inesperados: El Renacimiento, la Reforma y el descubrimiento de América.

Sin embargo, quien observe más profundamente los hechos, descubrirá que este momento es natural consecuencia, efecto esperado y espontáneo de causas más lejanas, y que si alguna influencia tuvieron en su producción sucesos como el descubrimiento de América, el Renacimiento y la Reforma, no fué otra que la de comprobar la transformación que habían sufrido ya las ideas y los sentimientos. Ese período fué el resumen de la cruenta lucha social que desde la última parte del siglo XIII se venía sosteniendo contra la supremacía política de la Santa Sede y contra el espejismo del Santo Imperio Germánico.

Todo el pensamiento político de la Edad Media puede condensarse de esta manera: desdoblamiento de la soberanía antigua en el concepto de la soberanía espiritual, ejercida por el Papa, y la soberanía temporal, ejercida por el Emperador. Para los canonistas, partidarios del Papa, la soberanía espiritual debía elevarse sobre la temporal; los legistas, partidarios del Emperador, consideraban que la plenitud de la soberanía civil debía estar en manos de éste, sin que el Sumo Pontífice tuviera ingerencia ninguna en los asuntos temporales, que nada tocaban con las cosas del más allá.

El influjo de estas dos tendencias fué formidable; tan pronto como surgieron se enfrentaron en una lucha a muerte que costó mucha sangre a la humanidad cristiana. De más está referirnos aquí a los pormenores de este largo episodio, porque a los fines de este estudio sólo interesan sus resultados finales: la gran orientación que de allí tomó la historia.

La primera y más interesante etapa de esa lucha terminó con el triunfo aparente del concepto teocrático del

poder. El siglo XIII presenció la exaltación desmedida de la soberanía espiritual del Papa, la cual, de acuerdo con el sentido que en el siglo anterior le había dado el genial y dinámico Gregorio VII se convirtió en norte único de los intereses políticos de la cristiandad. De la imagen de San Lucas, la de las dos espadas, la espiritual y la temporal, conferida la una al Papa y la otra al Emperador, para la protección de la cristiandad, hizo la Iglesia uno de sus más usados argumentos de combate. Gregorio VII se consideraba investido de títulos para someter y gobernar todas las naciones de Europa y reclamó la supremacía política de la Santa Sede sobre todos los reinos cristianos. Se propuso el célebre Pontífice separar de una manera radical y permanente las dos soberanías para someter la temporal a la espiritual: el poder temporal provenía de Satanás, el poder espiritual del cielo. De ese modo echó Hildebrando las bases de su concepción teocrática del poder: una monarquía universal cristiana dirigida y gobernada, en primer término, por el Papa, y luego por el Emperador, como un agente de aquel.

Este sentido del gobierno se convirtió en fórmula política de la Santa Sede y llegó a realizarse, en cierto modo, bajo el pontificado de Inocencio III, uno de los más grandes hombres que se hayan ceñido la tiara. Durante su reinado vió la Santa Sede todos los pueblos cristianos sometidos a su influencia. Dice Wells que "con Inocencio III, el tutor de Federico II, y con los cinco papas que le siguieron, el Pontífice Romano fué aproximándose al tipo de monarca de una cristiandad unida, como nunca se había aproximado antes ni volvió a aproximarse después. Debilitábase el Imperio en disensiones intestinas; Constantinopla estaba en manos latinas desde Bulgaria hasta Irlanda,

y desde Noruega hasta Sicilia y Jerusalén, el Papa era la autoridad suprema". El siglo XIII es el siglo de oro de la Iglesia, lo es por el triunfo político que para ella alcanzó Inocencio III y por el auge que a la filosofía cristiana dió el angélico doctor Santo Tomás de Aquino.

La influencia política de la Santa Sede, fué, sin embargo, demasiado estrecha y se dejó sentir muy pesadamente sobre las espaldas de los pueblos cristianos. El mismo Inocencio III definió esa influencia con este párrafo modelo de arrogancia y de intransigencia: "El creador ha establecido en el firmamento de la Iglesia Universal dos dignidades; la más notable, el Pontificado, preside las almas, lo mismo que el sol a los días; la menor, la monarquía, preside a los cuerpos, lo mismo que la luna a las noches. La primera aventaja a la segunda, tanto como el sol a la luna. La luna recibe su luz del sol, es inferior, tanto por la cantidad y la calidad, como por la situación y el efecto. Del mismo modo el poder real toma de la autoridad de los Papas, el esplendor de su dignidad".

El triunfo de esas ideas y su ejercicio en la práctica de algunos años de gobierno teocrático, debió producir la reacción de los pueblos oprimidos, aunque tengamos que convenir en que los grandes Papas, los Gregorios, Inocencios y Alejandros, no aspiraban al poder por el poder mismo, sino como el medio reconocido más idóneo para que floreciera en la tierra el significado espiritualista que a la vida había atribuído el divino Maestro de los Evangelios.

No era posible, con todo, resistir la influencia de la Santa Sede; los pueblos no podían anular sus propios destinos para conformarse con la práctica de un gobierno extraño, altanero y exigente. Se inició entonces la fermen-

tación social contra el sistema; se hacinaron elementos de reacción; lentamente fué formándose el ambiente que debía favorecer, en los primeros años del siglo XVI, el movimiento revolucionario político-religioso, llamado a quebrantar para siempre la unidad del Catolicismo. Es bueno, sin embargo, tener presente que las raíces de ese movimiento hay que buscarlas en el mismo siglo XIII: en la fundación de las órdenes mendicantes, en el misticismo religioso y filosófico de San Buenaventura y de los hermanos San Víctor y en la sangrienta cruzada contra los Albigenses.

Esos fueron los primeros destellos de la reacción contra la dictadura teocrática, la cual reacción fué, en sus orígenes, exclusivamente ideológica. A medida que se acrecentaba y se consolidaba el poder político de los Papas, fué definiéndose el malestar de los pueblos, cada vez más asediados por el inflexible e implacable mandato de Roma. La oposición trascendió del campo de la filosofía al de la política y, poco a poco, fueron los pueblos advirtiendo que sólo de su organización interior, de su propia cohesión, podían sacar fuerzas capaces de resistir el poderío eclesiástico. Los príncipes recurrían a sus pueblos para defenderse del Papa; organizaban y desarrollaban fuerzas sociales para enfrentarlas a las fuerzas religiosas de la Santa Sede.

De esa manera se efectuó el descubrimiento de los factores que debían constituir la fuerza incontrastable de la nacionalidad y del patriotismo. Los pueblos se aliaron a sus gobernantes y éstos se vieron en la necesidad de buscar fuerzas en las relaciones con sus súbditos, que vinieron así a convertirse en único sostén del poder real. Por este cami-

no se llegará bien pronto a la secularización del poder civil, que fué, en puridad, el único resultado de la evolución política y religiosa del siglo XVI. No nos equivocamos al decir que sin el impulso que en el siglo XIV se le dió a la lucha contra la unidad católica no se hubiera producido la Reforma.

El poder civil, tal como se concibe hoy, surgió en el siglo XIV de la lucha de las nacionalidades contra el Papa. Felipe el Hermoso al enfrentarse a Bonifacio VIII, determina la creación del reino de Francia, cuyos primeros Estados Generales se celebraron entonces para apoyar y sostener la política nacionalista del Rey contra el poder extranjero del Papa. En este mismo sentido y durante la misma centuria se produjeron las disputas entre Enrique VII y Clemente V; Luis de Baviera y Juan XXII. Cada pueblo se organizaba para oponerse a la penetración pontificia.

En el campo de las ideas la lucha no era menos intensa. La literatura política del siglo XIV es una inagotable cantera de sentimientos nacionalistas. Las obras famosas del Dante, de Guillermo de Occam, de Marsilio de Padua, de Raúl de Presles, teorizaron la corriente autonomista de los pueblos y la convirtieron en el programa ideal y doctrinario que iba a plasmarse, un siglo más adelante, en la definida expresión de un movimiento revolucionario. La acción religiosa propiamente dicha iba siempre asociada al ansia de reforma política. Así vemos como en el siglo XIV dos hechos puramente religiosos tienen definidas consecuencias en política: el rompimiento entre la orden Franciscana y la Santa Sede y la predicación reformista de Juan Wicleff. Este último hecho influyó de manera decisiva sobre la integración de la nacionalidad en Inglaterra. El

concilio de Constanza, ya a fines del siglo, comprobó que la existencia de los Estados nacionales era una realidad social y que la preponderancia política de la Roma Católica se había perdido para siempre.

Las ideas sobre la separación de la Iglesia y el Estado y sobre la secularización del poder civil habían hecho progresos definitivos. La simiente sembrada por Occam, Marsilio, Dante, los Galicanos, y por todos los grandes pensadores del siglo XIV, echaron raíces muy hondas. "En el mundo inmaterial del pensamiento, dice Nys, nada muere, la germinación es continua". Así pues, lo que los pensadores de ese siglo no pudieron realizar, agrega el mismo autor, se convierte en programa del porvenir. Sus ideas y anhelos de reforma se iban desenvolviendo con gran rapidez. "El Estado moderno se constituirá independientemente y por encima de las confesiones religiosas". (1)

Dentro de esta misma corriente de transformación se inicia y transcurre casi íntegramente el siglo XV. Aumentan los fermentos de disgusto social contra la Iglesia y los elementos constitutivos del Estado civil adquieren un grado completo de desarrollo con el afianzamiento del poder absoluto de los Reyes, que se tuvo por derivado de la divinidad. Se asentó el concepto patrimonial del Estado frente al derecho divino de que se consieraban investidos los Papas. Al terminar la centuria se produjeron tres grandes acontecimientos, independientes en sus causas pero concurrentes en sus consecuencias. El Renacimiento, italiano en sus orígenes y europeo en su plenitud; la Reforma, que había estado preparándose durante dos siglos y el descubrimiento de América. Cada uno de estos acontecimien-

(1)—Nys.—**Les origines du Droit International**, pág. 42.

tos tuvo su influencia en la definitiva consagración histórica de un hecho que comenzaba a existir ya como realidad social: el Estado nacional, libre, independiente y todopoderoso. Hemos visto en sus grandes lineamietnos el proceso de ese fenómeno, así como su verdadera causa social: la necesidad de defenderse de la tiranía pontificia que en un momento dado afrontaron los pueblos cristianos. Esa necesidad exaltó los sentimientos nacionalistas, creó las fuerzas del patriotismo, y, como es natural, produjo un sentido desmesurado del poder del Estado, en cuya virtualidad vieron todos el único remedio contra las pretensiones católicas. Ese concepto del Estado, producto, según hemos visto, de necesidades circunstanciales, iba a afirmarse y a exagerarse bajo la influencia de los tres acontecimientos que nos hemos referido anteriormente.

El Renacimiento es un movimiento puramente intelectual. "La Edad Media, dice Krabbe, había concentrado sus esfuerzos en la realización del sueño de una nueva vida trascendente, desdeñosa de la vida terrestre y de la sociedad civil; trató de someter la filosofía a la teología y el Estado a la Iglesia. La Edad Media, produjo, en otros términos, una reacción extrema. contra la cultura pagana. El Renacimiento por el contrario produjo la renovación de la libertad espiritual, haciendo así renacer el estudio de la antigüedad, estudio que no se redujo, por otra parte, a algunos escritos destinados a reforzar las ideas cristianas; sino que se extendió a todo lo que los italianos podían apropiarse de la antigüedad; estudio, finalmente, que esclareció el carácter verdaderamente humano de la civilización". (1)

(1)—Hugo Krabbe, "L'idee moderne de L'etat".—Publicaciones de la Academia de Derecho Internacional de La Haya. Tomo 13.

Esta civilización intelectualista estuvo despojada de sentimiento religioso y aún de todo sentido moral. La primera consecuencia del renacimiento de los estudios clásicos fué la aparición del humanismo absorbente, del valor absoluto e incondicionado del individuo como centro de la vida, que destruyó el saludable equilibrio corporativo y realista de la Edad Media. El Renacimiento echó las bases del subjetivismo jurídico en que descansaría la organización del Estado hasta los mismos días de la guerra mundial.

El descubrimiento de América y de otras tierras, extendió considerablemente el horizonte intelectual creado por el Renacimiento y contribuyó al afianzamiento del poder absoluto de los Reyes por las fuentes inmensas de riqueza que abrió a los apetitos de príncipes y pueblos. El capitalismo moderno es la consecuencia natural de la acumulación de riqueza extraída de América. Soberanía absoluta y capitalismo son dos realidades que nacieron juntas y que juntas habrán de morir.

Por último, la Reforma religiosa, realizada en el siglo XVI, dió el toque final a la configuración del Estado soberano con el establecimiento de las iglesias territoriales o nacionales como aliadas y colaboradoras de las dinastías y de los intereses políticos de la nacionalidad. Desde que se produjo este fenómeno quedaron libres los Estados de la influencia internacional de la Santa Sede y dueños ilimitados del poder social. Se creó entonces la soberanía absoluta, interior y exterior. Cada pueblo encontró fuerzas en el aislamiento y se atuvo a sus propios recursos. Desde entonces, con motivo de las sangrientas guerras de religión que desató la Reforma, vieron los pueblos de Eu-

ropa el odio,el egoísmo y la ambición convertidos en norma de sus actividades sociales e internacionales. Al terminar estas guerras religiosas, a mediados del siglo XVII, ya estaba terminado el mapa político de la Europa moderna, mediante la consagración definitiva de un sinnúmero de Estados nacionales debidamente reconocidos y perfectos en derecho. El genio político de Richelieu había legalizado, con los tratados de Westfalia, un estado de hecho en cuya gestación se invirtieron más de dos siglos de lucha.

Correlativamente con el desarrollo de los hechos se había desenvuelto la nueva ideología jurídica. El humanismo renacentista destruyó los valores objetivos de la sociedad medieval para crear el más crudo individualismo: se corría el peligro de que la sociedad medieval se anarquizara definitivamente y de que se perdiera la vida social en el caos del individualismo; resurgió entonces la necesidad de convertir al Estado en freno de las aspiraciones personales. Para ello debía considerársele como fuerza omnipotente y avasalladora, suma de las voluntades individuales y por tanto superior a cada una de ellas. Todas las teorías políticas de la época moderna, dice Ramiro de Maetzu, expresan la misma tendencia a concebir el Estado como una unidad de Poderes y como la categoría de toda la sociedad organizada. Todas esas teorías derivan del concepto del contrato social, expuesto inicialmente por Althusius y desenvuelto más tarde, en sentidos opuestos, por Tomás Hobbes y Juan Jacobo Rousseau.

El verdadero propulsor, sin embargo, del poder absoluto del Estado, el creador de las corrientes doctrinarias en favor de la potencia estatal, fué Nicolás Maquiavelo, el discutido autor de "El Príncipe" y del "Discurso sobre las

décadas de Tito Livio". "El Príncipe" es una apología de la dictadura y de la concentración del poder. Maquiavelo, precursor de la unidad italiana, creó su doctrina de la concentración del poder como remedio de los males que minaban y anarquizaban a Italia; procuró un fin inmediato, circunscrito; pero, como todas las obras geniales, "El Príncipe" sobrepasó sus propios fines para convertirse en el ideal de todos los gobiernos europeos.

Era natural que tal éxito tuviera la apología de la fuerza en una época en que la fuerza fué la única norma. El fin que procuraba Maquiavelo con su política era un fin de poder: para llegar a ser fuerte, el Estado dejaba de lado, si era necesario, el derecho, la moral, la religión. Todos los medios se justificaban si propendían al afianzamiento del poder. No es difícil convenir con Lord Macaulay, en que el sistema de Maquiavelo es un reflejo del Estado moral de su época.

Más tarde, Juan Bodino, en las postrimerías del siglo XVI y Tomás Hobbes, en pleno siglo XVII, llevarían a su más alto grado de absolutismo la teoría del Estado soberano, del Estado poder. Para Hobbes "el poder soberano, ya se emplace en un hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como en las comunidades populares o aristocráticas, es tan grande como pueda imaginarse que los hombres son capaces de hacerlo". El poder del príncipe es absoluto en el sistema de Hobbes, en vista de que por el contrato social, el pueblo había hecho abandono completo de todos sus derechos en favor del príncipe. Este concepto imperaría en la doctrina y en la práctica constitucionales hasta que ya en la última parte del siglo XVIII, en vista de una interpretación paradójica que del contrato social hicie-

ra Rousseau, surgió el dogma de la democracia, por el cual iba a derramarse toda la sangre de la Revolución Francesa.

De todo esto dedúcese la noción general del Estado según la perfiló el Renacimiento: una voluntad metafísica, una creación del espíritu humano, indefinida o indefinible, dotada de poder absoluto interno y externo, sin frenos y sin normas que regulen su fuerza y su poder. Es evidente que ese sistema rindió un servicio importante frente a la política pontificia, pero después sólo contribuyó al estancamiento de la civilización. Ello es así aun teniendo en cuenta la interpretación democrática que dió la Revolución Francesa al contrato social y no obstante el idealismo contenido en el concepto que del Estado hizo la filosofía alemana del siglo XIX. El Estado se vió considerado como un fin en sí mismo, sin nexos que limitaran su poder y sin una voluntad superior que se le impusiera en un momento dado.

II

LA POLITICA DE LA FUERZA.—SOBERANIA ABSOLUTA.—EL ESTADO PODER

El siglo XVI había presenciado una transformación completa en los sistemas jurídicos y en los métodos de la vida social. El advenimiento del Estado absoluto y soberano indicaba la muerte de las instituciones corporativas de la Edad Media y del sentido realista y objetivo que tuvo la ciencia política en esa época. El individualismo, acentuado por las corrientes clásicas del Renacimiento, trascendió a la organización de la sociedad mediante la creación de la personalidad omnipotente y subjetiva del Estado.

Los hechos nuevos engendraron un derecho nuevo: sobre la existencia de los Estados se constituyó el sistema moderno del derecho internacional. Fué necesario dictar reglas apropiadas a la realidad del poder soberano y acomodar la manifestación de las leyes permanentes y eternas del internacionalismo a la transitoria verdad de un nacionalismo crudo y egoísta. Ya en los primeros años del siglo XVII estaba creada la nueva teoría del derecho internacional, merced a la poderosa influencia intelectual del holandés Hugo Grocio. Esa teoría del derecho internacional, que es hoy la teoría clásica, descansa, como hemos dicho, sobre la base de la soberanía absoluta de los Estados. De modo que, de acuerdo con esa concepción, el derecho internacional no es otra cosa que una secreción limitada y tímida del derecho interno. Puesto que se reconocía la individualidad del Estado era necesario que se le reconocieran derechos según se le reconocían a la individualidad humana. Esos derechos tenían que ser fundamentales ya que eran la razón misma de ser del Estado. Si eran fundamentales esos derechos no podían estar sujetos a regla ninguna que los condicionara y los limitara, porque eso era lo mismo que destruir en sus bases la individualidad del Estado. En este sentido, pues, tenemos que convenir en que mientras existiera la realidad social de la soberanía absoluta, de la personalidad moral del Estado, el sujeto del derecho internacional no podía ser otro que esa personalidad ficticia y metafísica, y convenir también en que, en esas condiciones, la misión de nuestra ciencia debía reducirse a temperar en cuanto le fuera posible el absolutismo del poder estatal.

Las reglas del derecho internacional propiamente dicho, según se las comprendió y aplicó hasta la guerra, debían inferirse de la existencia misma de los Estados en el senti-

do subjetivo que les dió el siglo XVI. Eso no quiere decir, sin embargo, que el derecho internacional sea, como lo entendieron casi todos los internacionalistas del siglo pasado, entre ellos Laurent, un producto exclusivo de la Edad Moderna. Nuestra ciencia es universal en el tiempo y en el espacio. El derecho internacional ha existido en todas las épocas, sujeto en sus manifestaciones, a las características sociales de la época que atraviesa. Lo que resulta es que cada vez que surge un período fundamental en la historia, uno de esos períodos en que se transforma la estructura social de los pueblos se transforman también el sentido de las relaciones internacionales y el fundamento de la ciencia que las preside y las regula. El adelanto que en este último siglo han alcanzado los métodos de investigación histórica evidencian esa verdad.

El valor excesivo que se le dió a la personalidad humana determinó el trasplante del método jurídico en cuya virtud el derecho interno creó el valor absoluto del individuo, al campo de las relaciones nacionales: "Durante tres siglos el derecho internacional ha sido considerado como una disciplina jurídica particular, completamente distinta de las otras ramas del derecho. Diferentemente del derecho interno, quo es el que nace de las relaciones de los hombres entre sí y con sus países respectivos, se consideraba el derecho internacional como el derecho exclusivo de los Estados. La comunidad internacional sólo estaba compuesta de Estados y el derecho internacional no tenía otros sujetos que los Estados". (1)

Esta doctrina es puramente individualista. Los Estados, libres por *NATURALEZA*, sólo comprometían en fa-

(1)—Nicolás Politis, Les nouvelles tendences du Droit International, pág. 55.

vor del buen entendido internacional una porción secundaria y limitada de sus derechos subjetivos: sucedía exactamente lo mismo que en la concepción *ROUSSONIANA* del *CONTRATO SOCIAL,* que concede al hombre derechos anteriores y superiores a los de la sociedad de que es parte. Correlativamente a esta manera de concebir las relaciones entre el individuo y la sociedad, la teoría clásica del derecho internacional consideraba los derechos fundamentales de los Estados como *INAJENABLES Y ABSOLUTOS* y en consecuencia superiores a los derechos y a las necesidades de la comunidad internacional. Este sistema era el de la completa supremacía del derecho interno sobre el derecho internacional; de las necesidades locales de los Estados sobre las necesidades generales de la humanidad.

A poco que se profundice en la estructura del sistema se podrán ver sus modalidades y sus deficiencias. La teoría clásica del derecho internacional descansa sobre la negación misma del derecho. El dogma de la soberanía absoluta es incompatible con el sentido obligatorio de las reglas internacionales.

Con efecto, si los Estados son soberanos, su concurrencia en la comunidad internacional es puramente facultativa,por cuanto ésta no cuenta con fuerza que sea capaz por sí sola de imponerse a la soberanía. Esta incompatibilidad llevó a muchos autores a negar *DE PLANO* la existencia del derecho internacional. Todo lo sacrificaban al dogma de la potencia ilimitada del Estado. No podía existir, propiamente hablando, un derecho que comandara los Estados, en vista de que todo derecho encierra un orden superior a sus sujetos y por encima de la soberanía nacional no se conoció ninguna fuerza efectiva.

El derecho internacional no podía ser frente al derecho interno otra cosa que una fuerza moral indefinida e indeterminada, encargada de conciliar el concurrente ejercicio de las voluntades de los Estados; siempre pagados de su propio engrandecimiento, según lo preconizara el insigne autor de "El Príncipe".

Como una necesaria secuela de la concurrencia de las soberanías nacionales en las relaciones internacionales, surgieron, para mal de todos: la existencia de las *GRANDES POTENCIAS*, el ejercicio de la diplomacia secreta e inescrupulosa y la funesta política del equilibrio europeo. Aquellos pueblos que por especiales circunstancias intrínsecas o externas se vieron en aptitud de aprovechar la vida internacional, tal como acababa de organizarse, se lanzaron sin frenos a la política de afianzar su poder en detrimento de los más débiles o de los menos favorecidos por la naturaleza. Surgió entonces la política de conquista, los pueblos se armaron para engrandecerse o para defenderse y fué creándose poco a poco el sistema de la paz armada y el fermento militarista que tanto daño hizo al libre desenvolvimiento de la solidaridad jurídica internacional durante los tres últimos siglos.

Los factores de la vida internacional durante esos tres siglos han contribuído al desarrollo del imperialismo en economía. El afán de los gobiernos de ensanchar su influencia se ha cebado en las pequeñas nacionalidades, como se ha cebado el afán de riquezas en las clases menesterosas. El alma de las relaciones internacionales ha sido la expoliación, el fundamento de la actividad económica en ese largo lapso, ha sido la explotación del hombre por el hombre mismo.

El egoísmo se convirtió en la medida de las acciones internacionales: ningún gobierno ve con buenos ojos el engrandecimiento de una nación, cuando ésto, de alguna manera, aun la más indirecta, redunda en perjuicio de la propia grandeza. Para contrarrestar el entronizamiento de los poderes exorbitantes se echó mano del sistema del equilibrio de las fuerzas legado a Europa por la Italia del siglo XV. El sistema consistía en coaligar, pasajera y circunstancialmente, fuerzas, muchas veces contrarias, para compensar el exceso de poder de un enemigo común y reducirlo al equilibrio general momentáneamente destruido. Tan pronto como cesaba el peligro se disgregaban los elementos coaligados de la víspera para volver de nuevo al servicio de intereses opuestos. El sistema lo puso en práctica por primera vez, en la escala europea, Francisco I contra Carlos V; más tarde sirvió para someter la ambición de Luis XIV al reducido marco del Tratado de Utrecht; y así, sin interrupción, se ha seguido usando, hasta nuestros propios días, en que hemos visto abatidos el imperialismo alemán y los ambiciosos designios de Guillermo II, por la más grande y más accidental de las coaliciones políticas que conoce la historia.

Para sostener este estado de cosas fué necesario hacer dos creaciones nefastas: el ejército y el presupuesto de guerra. Se exaltaron los sentimientos guerreros de los pueblos, se explotaron sus pasiones, se dogmatizaron sus odios, y se convirtió la guerra en medio único de dirimir dificultades. La Edad Media no conoció ninguna de estas instituciones. En esa época, no hubo ejércitos, ni presupuestos, ni coaliciones ambiciosas, ni programas de expansión colonial. El equilibrio de la Edad Media provenía del sentido solidarista y objetivo que entonces se le daba a la

política; los hombres no se creían investidos de un valor absoluto, sino por el contrario, seres pecadores y caedizos sujetos al freno de una voluntad superior, eternamente vigilante. El hombre de la Edad Media se agrupó alrededor de las cosas, a las cuales dió un valor tan grande como el que se daba a sí mismo. La vida tuvo entonces un sentido funcional, debidamente repartido entre las ciudades y los gremios.

Es asimismo natural que la desconfianza y el recelo reinaran en una sociedad cuyos miembros no tuvieran en cuenta sino su conveniencia particular, como fué en estos últimos siglos la sociedad de naciones y como lo sigue siendo todavía en varios de sus aspectos. De ahí nació la necesidad de vigilarse los Estados unos a otros, de conocer la capacidad de sus fuerzas respectivas, de espiarse y descubrirse designios y propósitos ocultos. Para satisfacer esta necesidad recurrieron los Estados europeos a un sistema de espionaje creado y practicado también por la Italia del siglo XV y que se generalizó mas tarde con el nombre de diplomacia. Porque es bueno que se sepa que la diplomacia secreta, taimada y engañadora, tal como se practicó hasta la guerra mundial, y como se practica aún en ciertas esferas, no es otra cosa que un servicio oficial del espionaje sostenido y pagado por los Estados con fines casi siempre torcidos. La verdadera diplomacia, la diplomacia del futuro, para ser noble y grande tendrá que ser pública y abierta; sin las reticencias con que hasta aquí ha venido sirviendo la causa de la soberanía absoluta.

Precisa ahora que tornemos la mirada hacia la afirmación con que iniciamos esas páginas. Cuando hablábamos de que no había revolución sin evolución teníamos en

miras principalmente, el caso típico de la revolución que nos ofrece la guerra de 1914. Ese acontecimiento representa para quien lo observe y lo estudie sin prejuicios, la conmoción en que mueren y se inician los grandes períodos de la vida social. Las causas ancestrales de la guerra, sus verdaderas raíces deben buscarse muy atrás, en cien años de evolución ideológica; en un siglo fecundo e intenso de transformación en los conceptos jurídicos y en el pensamiento político de los pueblos: cien años de lucha callada y tesonera contra los postulados de la soberanía absoluta, del capitalismo y de la burguesía engreída y todopoderosa.

El individualismo que implantó el siglo XVI en los sistemas jurídicos y en la filosofía, llegó a su mas alto grado de exageración con la pretendida legislación racionalista de la Revolución Francesa. En ese momento llegó el sistema a su plenitud, bajo la influencia del paradójico Rousseau y, en general, del racionalismo crudo y exagerado que floreció en el siglo XVIII. Pero al mismo tiempo marca ese momento el inicio de la reacción. Es evidente que todos los grandes sistemas de organización política hasta ahora conocidos, engendran en sus períodos de señorio completo, los gérmenes de inconformidad y de disgusto que luego han de desacreditarlos y de destruirlos.

Hemos visto ya que para crear al hombre y al Estado como entidades autónomas y exclusivas, fué necesario desconocer, con el individualismo racionalista, las leyes de la sociedad, primero en sus expresiones nacionales y luego en las internacionales; en uno y en otro caso se prescindió de ese profundo instinto de sociabilidad que hace del hombre un ser puramente social como lo son, en el mundo de los irracionales, la abeja y la hormiga. Pues bien, llegaría un

momento en que esas leyes de la sociedad, ese natural instinto de asociarse a sus semejantes que distingue al hombre, impondrían sus reclamos contra el aislamiento a que se le había condenado.

El primer aspecto de la transformación es puramente material. Antes que todo, se opera el cambio en los hechos, en las condiciones materiales de la vida social. De ahí emergen más tarde las transformaciones de los métodos jurídicos. En el transcurso del siglo XIX se produjo un cambio radical y definitivo en las condiciones de la vida internacional. Las relaciones y los contactos entre los pueblos se hicieron más frecuentes, poco a poco llegaron a ser permanentes, merced al adelanto y a la rapidez de las vías de comunicación; las distancias se acortaron considerablemente y el hombre se dió cuenta de que el planeta en que habita resultaba estrecho para su espíritu constructivo y emprendedor: desaparecieron muchas barreras materiales y espirituales en vista del conocimiento que unos de otros hicieron los pueblos.

Con este motivo se entretejieron los intereses y las necesidades, la actividad humana amplió considerablemente sus horizontes e hizo mucho más compleja la vida de relación. Surgieron problemas nuevos y en cierta medida, como dice Politis, una *NUEVA MENTALIDAD.*

Es indiscutible que el siglo XIX sustituyó el tipo clásico de las relaciones internacionales con un nuevo tipo de vida internacional. "En el siglo XVIII, comenta Woolf, el número de habitantes de las islas británicas que estaban en relación con los habitantes de Suecia podrían contarse, sin duda, con los dedos de las manos, hoy todo individuo que compra una caja de cerillas está ligado por una cadena

complicada de relaciones con centenares de obreros, de patronos, de empleados de ferrocarriles y de marinos suecos. En el siglo XVIII, las relaciones entre los individuos de los dos países no existían, por decirlo así, no existían los intereses anglo-suecos que influyen en la vida diaria de centenares de personas. Y una red análoga de relaciones y de intereses internacionales se ha tejido sobre toda la superficie del globo principalmnte por medio de los ferrocarriles, los vapores y el telégrafo". (1)

Nada une tanto a los hombres como la comunidad de intereses. El desarrollo formidable que experimentó el industrialismo durante el siglo pasado fué un factor poderoso en el afianzamiento de los lazos de la solidaridad social; lo fué en virtud de la oportunidad que brindó a la clase proletaria para que se uniera y se organizara en la defensa de sus intereses comunes. Ese primer elemento es motivo para que se deslinde el concepto de las clases, para que cada una de ellas vea la conveniencia de agruparse en torno a sus intereses y para que se resucite así, en cierto modo, el sentido objetivo de los gremios de la Edad Media, en el sindicalismo contemporáneo.

El siglo XIX presenció, en otro orden de cosas, dos hechos de gran importancia para las relaciones internacionales: el advenimiento de las naciones americanas, de las cuales la del Norte se había independizado ya a fines del siglo XVIII; y el impulso que esos pueblos, una vez independizados, dieron al principio del arbitraje internacional y al derecho internacional convencional. Del mismo modo que sirvió el continente americano con el inagotable caudal de sus riquezas materiales, para afianzar en el siglo XV,

(1)—L. S. Woolf **Un Gobierno Internacional**, Pág. ( ).

el cambio radical que entonces se operó en la vida internacional, servirían, cuatro siglos más tarde, las ideas y los métodos políticos americanos para afianzar un nuevo cambio en las relaciones de los pueblos civilizados.

Existe otro hecho cuya influencia en el cambio de la vida internacional ha sido poderosísima; nos referimos al valor social y político que cobró la mujer durante la última centuria. El feminismo, con todo y no haber llegado al colmo de sus aspiraciones, ha contribuído, sin embargo, muy directamente, a la transformación de la *MENTALIDAD INTERNACIONAL*. En nuestro concepto pocos factores han influído tanto en la creació de la *NUEVA MENTALIDAD* de que habla Politis, como la llegada de la mujer al palenque de la política y su participación en la vida social.

El fenómeno se explica por sí mismo. La mujer, contrariamente a lo que sucedía en la Edad Media, se vió prácticamente expulsada de la organización pública, por el subjetivismo jurídico de la época moderna; en su empeño por exaltar los valores individuales, llegó ese sistema hasta a crear la tiranía del hombre sobre la mujer. El legislador napoleónico llevó a la letra del código la vejaminosa situación, consagrando, sin ningún fundamento verdaderamente científico y sólo por la fuerza de los hechos, la superioridad jurídica, política y social del hombre sobre la mujer. Como es natural, semejante situación estaba llamada, tarde o temprano, a despertar la protesta y el disgusto de media humanidad, precisamente.

Se encauzó el anhelo de redención feminista en el siglo XIX. La mujer se lanzó a la conquista de sus derechos conculcados y de esfuerzo en esfuerzo los ha ido adquirien-

do para ejercerlos en libre paridad con el hombre. Esa circunstancia ha tenido que ser muy fecunda en resultados. En el orden internacional lo ha sido, porque el temperamento de la mujer es naturalmente pacifista y ella no ejerce acción ninguna, de carácter internacional, que no sea con miras a la paz y en apoyo de los medios del pacifismo. A medida que la mujer avance en la readquisición de sus derechos tendrá que afianzarse el buen entendido entre los pueblos, ya que, cuando no sea por otra causa, por el solo instinto maternal de alejar a sus hijos de la guerra, repudia la mujer la solución bélica de las diferencias internacionales.

No hay duda pues de que el despertar de la mujer y su consagración como elemento de lucha social, es un factor internacional de primer orden. La visión que de la vida pública tiene la mujer es fisiológicamente distinta de la del hombre y cuando pueda ella participar en la organización internacional con la misma autoridad que el hombre, es seguro, casi evidente, que la perspectiva de esa organización variará hasta en sus mismos fundamentos.

Cuando se inició el siglo XX la vida internacional era ya una cosa muy distinta de lo que había sido en el siglo XVIII. El individualismo estatal se había perdido en el sentido de la *SOLIDARIDAD* internacional, como se había perdido, en derecho interno, el valor absoluto del individuo para convertirse en un simple factor de la *SOLIDARIDAD* social. El derecho fué transformándose paulatinamente de subjetivo en objetivo, a medida que la sociedad iba absorbiendo al individuo para someterlo a la acción de sus fuerzas. El siglo pasado fué un siglo de transición como lo habían sido los siglos XV y XVI. Todavía en nuestros pro-

pios días asistimos al espectáculo de una completa transformación social; así como el individualismo anárquico de la edad moderna pudo imperar absoluto durante tres siglos, el socialismo iniciado en el siglo XIX llegará a sentar plazas en la política para desaparecer más tarde, cuando el constante ascenso de las fuerzas espirituales de la humanidad, imponga un nuevo cambio de organización y de sistema.

Los factores de la nueva vida internacional derivan directamente del cambio que se ha producido en las bases de la organización del Estado. Nuestra centuria ha comprobado la existencia de un orden jurídico superior al orden nacional. Hay una fuerza efectiva, indeclinable, la fuerza de la comunidad internacional, que se impone a la soberanía. Los Estados han tenido necesariamente, que salir de su aislamiento, para confundirse en el tráfago de intereses y en la urdimbre de recíprocas dependencias en que se desenvuelve hoy la vida internacional. El derecho interno ha evolucionado en el sentido de asentar el fundamento del Estado, no sobre el poder y la fuerza, sino sobre el bienestar general, sobre la felicidad humana y sobre la concordia entre los hombres: el ideal de la *FUERZA* para el Estado se ha convertido en el ideal de *CULTURA;* el Estado no es un fin en sí mismo sino un medio de llegar al mejoramiento de la vida social y de la vida internacional; el *ESTADO PODER* se convirtió en el *ESTADO DERECHO*

La realidad hoy es que las sociedades nacionales están ligadas entre sí por una serie indefinida de vínculos económicos y políticos que hacen de ellas un todo casi homogéneo regido por reglas universales.

Cada vez que por una causa cualquiera, como ha sucedido ahora con motivo del establecimiento de las tarifas conservadoras de los Estados Unidos, se rompe el equilibrio político y económico de la comunidad, se siente más o menos intensamente la influencia del desequilibrio en los ámbitos internacionales. La economía de un país está hoy muy estrechamente vinculada a la suerte de otros países. Mientras más grande es la fuerza económica nacional, mucho más extensos son los vínculos que la ligan a la economía general. No hay en la actualidad un solo Estado libre e independiente en el sentido que se daba a esas expresiones en el siglo XVII o en el siglo XVIII. La decantada independencia de los Estados no es otra cosa en nuestros días, según la define Politis "que el poder moverse libremente en los límites fijados por el derecho; una competencia particular que poseen los gobiernos sobre la base del derecho internacional".

Se dejará ver así la primera y la más profunda de las transformaciones sufridas por la organización internacional: mientras que en los últimos siglos el derecho internacional no fué otra cosa que un limitado y arbitrario margen que dejaba el derecho interno a las relaciones de los pueblos, hoy el cambio profundo experimentado por esas relaciones ha invertido la situación. Las normas del derecho internacional sujetan el desenvolvimiento del derecho interno. No existe, pues, propiamente hablando, la soberanía absoluta e irrestricta de los Estados. Todos los sectores de la vida nacional están restringidos y supeditados por las necesidades de la comunidad, por las reglas del derecho internacional.

No hay temor, pues, de equivocarse cuando se afirme que en el transcurso del siglo XIX y del que vamos vivien-

do nosotros, se ha sustituído un tipo de vida internacional con otro. Los fundamentos subjetivos e individualistas que dió el Renacimiento a la vida internacional de los cuatro siglos últimos, se han convertido en los fundamentos socialistas y objetivos que nos legó el siglo XIX y que todavía hoy, a nuestra vista, están en plena gestación. Esa es la causa de que nuestra época sea escéptica respecto de los fines del derecho; vivimos un momento de transición; presenciamos la lucha de dos sistemas, de los cuales uno está en derrota, el de la soberanía, imperante todavía en virtud del mismo fenómeno físico que prolonga los efectos de la luz solar aún después de que se haya puesto el Sol; y otro el de la *SOLIDARIDAD*, en vías de ascender definitivamente y en lucha con los últimos destellos de un dogma muerto. La realidad social de la soberanía absoluta está abandonando el campo a la nueva realidad de la interdependencia política y de la interpenetración económica de los Estados.

El pensamiento político tiene sus módulos, sus medidas invariables. La historia manifiesta en el fondo de los acontecimientos sociales un sedimento permanente de semejanza. Así vemos que la revolución iniciada en el siglo pasado presenta los mismos caracteres que aquella de que hicimos mención más arriba, producida en el siglo XIV contra la influencia eclesiástica: una serie de agentes perturbadores, inacordes, en apariencia, pero íntimamente relacionados en sus causas y generalmente convergentes en sus efectos. Ya hemos hecho mención, en esbozo, de los agentes revolucionarios del siglo XIX: el levantamiento de la clase trabajadora con motivo del desarrollo del industrialismo; el despertar de la mujer en reclamo de sus derechos; la aparición de la sociedad internacional americana; el desenvolvimien-

to asombroso y desmesurado de la interpenetración económica; la lucha contra la acumulación de riquezas; la multiplicación de los vínculos contractuales entre los gobiernos; lucha contra el militarismo; el resarrollo de la cultura general; el desarrollo de las vías de comunicación, etc. Esos agentes combinados han ido fermentando lentamente los gérmenes de la nueva vida internacional, la cual se caracteriza actualmente por la influencia cada vez creciente del internacionalismo pacífico y comprensivo.

Ahora bien, la transformación de los hechos, el cambio operado en la realidad material, tenía que producir la transformación del derecho, que no es en definitiva, sino un producto sociológico, sometido a las mismas transiciones y a los mismos cambios que sufra la sociedad. El derecho no es ni permanente ni estacionario; por su naturaleza y por su esencia, es un elemento sometido a continuo progreso, de acuerdo con los instintos humanos de sociabilidad.

Era, pues, necesario que el derecho evolucionara paralelamente a las transformaciones de la vida internacional, y así ha sucedido en el transcurso de nuestro siglo XX.

Una vez comprobada la existencia del nuevo estado social que acusara el siglo XIX, el primer esfuerzo se enderezó a someter el nuevo espíritu a los moldes jurídicos en que se había vaciado la situación cancelada. Se quiso coordinar el dogma de la soberanía absoluta con la reciente modalidad de las relaciones internacionales. Para cumplir este propósito surgió la ingeniosa teoría de la autolimitación de la soberanía, debida al talento jurídico del profesor Jellineck y sostenida de una manera constante por la escuela jurídica alemana anterior a la guerra. Esta teoría afirma que "si los Estados no pueden estar ligados sino por su

propia voluntad están sometidos, sin embargo, a reglas voluntariamente aceptadas por ellos". De esta manera se pretendía establecer el acuerdo entre el carácter obligatorio del derecho internacional y la soberanía; haciendo del primero una mera consecuencia de la segunda y manteniendo en todo su vigor el concepto de la supremacía del derecho interno sobre el derecho internacional. Esta teoría ha sido mantenida y defendida, con algunas variantes, en nuestros días por el profesor Triepel, de la Universidad de Berlín. (1) Sin embargo, el sistema no ha satisfecho los espíritus, porque en su contra se alega que si "la regla jurídica no es más que el resultado de una voluntad libre, ella no es obligatoria en el fondo. La regla sigue a la discreción de los Estados que la han creado, porque cuando no quieran someterse a ella, los Estados pueden, sin ninguna dificultad, prescindir de sus efectos".

Ante el incesante incremento de los hechos se apeló al recurso de reducir la soberanía y limitarla por las obligaciones del derecho internacional. Ya esta concesión representaba un golpe de muerte para la soberanía, que había nacido como una fuerza absoluta e incondicionada. Hay soberanía o no la hay, "se es independiente o no se es independiente". Una independencia restringida no es ya independencia, se ha dicho atinadamente en contra de esta concepción de la soberanía relativa.

El dilema estaba planteado con caracteres de insolubilidad: para mantener el dogma de la soberanía absoluta de los Estados era necesario desconocer y pasar por alto

(1)—Triepel, **Les rapportes entre le Droit Interne et les Droit International.** Publicaciones de la Ac. de Derecho Internacional de La Haya, tomo I.

la realidad de la nueva vida internacional. Todos los esfuerzos de conciliación entre estos dos elementos habían fracasado ruidosamente.

El problema no podía resolverse con una simple adecuación de sistemas. No era posible seguir pensando en la soberanía absoluta si ya no existía ese estado social. Los espíritus fuertes afrontaron resueltamente la situación Era necesario crear un nuevo derecho internacional de acuerdo con la realidad circundante. Si los fundamentos de la ciencia se habían transformado, si los hechos eran nuevos, forzoso era también que se transformaran las reglas y que surgieran principios y postulados nuevos.

En ese sentido se ha orientado la última corriente jurídica de nuestro siglo que es el llamado a teorizar la realidad del siglo pasado. El derecho internacional se reconstruye sobre el sentido solidarista y objetivo de las nuevas reglas internacionales. Nuestra ciencia tiene hoy un valor social independiente del subjetivo valor que a sí mismo se dió el hombre y que a sí mismo se dió el Estado en los siglos pasados. Las reglas del nuevo derecho internacional existen en la realidad del mundo físico y están sujetas a experimentación directa, a comprobación real y objetiva, como las del derecho interno.

La concepción objetiva del derecho ha sido genialmente expuesta por el profesor Duguit, decano que fué hasta su muerte de la Facultad de Derecho de Burdeos. Concurrentemente han ido surgiendo en el campo de la doctrina los elementos de la nueva concepción del derecho internacional, al cual se le ha dado como único fundamento "la convicción jurídica" de los hombres.

Esta teoría de la "convicción jurídica" como fundamento del derecho internacional obligatorio es el más grande esfuerzo que se ha realizado hasta ahora para crear la unidad del derecho sobre la base de la supremacía del derecho internacional.

Hacia este fin están encaminadas casi todas las grandes concepciones contemporáneas del derecho y los esfuerzos de los más ilustres jurisconsultos de la época. Para sólo citar cumbres mencionaremos, además de Duguit, al profesor Hugo Krabbe, de la Universidad de Leyde, propulsor del concepto del Estado como Estado de derecho, a los profesores Hans Kelsen y Alfredo Verdross de la Universidad de Viena, autores de la famosa teoría normativa del derecho: a Nicolás Politis, profesor honorario de la Universidad de París, griego de nacimiento y autor de dos obras famosas, aparecidas en estos últimos años: "La Justicia Internacional" y "Las Nuevas Tendencias del Derecho Internacional"; a Ramiro de Maetzu, autor de un libro delicioso: "La Crisis del Humanismo", aparecido en Barcelona en el año 1920; a muchos otros, especialmente norteamericanos, que son los más abundantes y los que más ahinco han puesto en el esclarecimiento de la nueva situación internacional.

Todas estas corrientes estaban perfectamente orientadas desde hacía cincuenta años cuando estalló la guerra mundial que fué, sin duda, el acontecimiento en que se definieron las tendencias y el que dió pie a la consagración oficial del nuevo estado de cosas

III

LA ULTIMA REVISION DE LOS SISTEMAS POLITICOS

EL ESTADO DERECHO

En el prefacio a la segunda edición de su genial "Tratado de Derecho Constitucional", expuso el profesor Duguit el siguiente concepto: "Se ha dicho muy atinadamente que la guerra que acaba de terminar ha sido, no precisamente el choque de dos grupos de naciones, sino el choque de dos ideas. En la guerra se debatieron la idea del Estado soberano, potencia comandante, contra la idea del Estado colaboración de los miembros de un mismo grupo nacional que trabajan conjuntamente en la realización de la justicia y del mejoramiento social. La idea del *ESTADO PODER*, afirmada por todos los publicistas y todos los jurisconsultos alemanes, se enfrentó a la idea del *ESTADO COLABORACION*, nacida en Francia y vencedora en los campos del Marne y de Verdún". (1)

La última evolución del concepto de la soberanía se había operado en Alemania con la teoría idealista del Estado como fin de bien social. Esta teoría era un resultado de la filosofía unitarista de Hegel, quien llegó, en su "Filosofía del Derecho", publicada en 1821, a divinizar los fines del Estado y el absolutismo de su influencia sobre los asociados. Toda la corriente renovadora del siglo XIX se desarrolló paralela al desenvolvimiento de la teoría alemana del Estado, que fué, por otra parte, una natural consecuen-

(1)—Leon Duguit, **Traité de droit constitutionnel**, Tomo I, pág. XI.

cia del retardo que experimentó la conformación de la nacionalidad alemana.

En el otro sentido iban afirmándose los elementos del corporativismo dentro del sistema sindicalista francés y español. En sentido opuesto a la concepción alemana del Estado, afirma Duguit, el sistema sindicalista propende al equilibrio de las clases sociales, al reparto equitativo del poder, entre las funciones, sin atenerse a la voluntad ficticia de una persona, llamada Estado, que sólo existe en los campos intangibles de la metafísica. Es necesario tener en cuenta que la revolución sindicalista, como todas las revoluciones, ha hecho uso de la violencia y ha exagerado su programa en muchas ocasiones, pero el verdadero sentido social y político del sindicalismo está vinculado a la paz y de la paz ha tomado y seguirá tomando toda su fuerza. El sindicalismo representa la verdadera organización socialista de la nación, a base del concepto del Estado como producto de las relaciones jurídicas entre gobernantes y gobernados. Hay una diferencia fundamental entre sindicalismo y bolcheviquismo, por cuanto este último no es sino la exageración exaltada y peligrosa de los verdaderos fines del sistema sindicalista, que conspira contra el individualismo subjetivo del derecho moderno.

El sindicalismo, según lo define Duguit, "es un movimiento que tiende a dar una estructura jurídica definida a las diferentes clases sociales, es decir, a los grupos que están ya unidos por una similitud de necesidades en la división del trabajo social y al mismo tiempo por una comunidad más estrecha de intereses". Se ha podido comprobar históricamente, agrega el mismo maestro, que las luchas de clases son menos vivas cuando las clases son más hetero-

géneas y están mejor definidas jurídicamente. Entonces se establece una coordinación de las diversas clases entre sí, que reduce al mínimum las luchas sociales y proteje al mismo tiempo eficazmente al individuo, encuadrado en su grupo, contra las reivindicaciones de otras clases y contra la arbitrariedad de un poder central absoluto". (1)

El triunfante concepto de la soberanía absoluta destruyó las antiguas corporaciones, los antiguos órdenes gremiales, para dejar la masa inorgánica y amorfa de los individuos, sujeta a los caprichos del Estado, formidablemente asentado sobre el dogma del poder nacional absoluto.

Pues bien, el sistema sindicalista, triunfante en Francia desde 1920, representa un movimiento de organización funcional de esa masa por la clasificación de los intereses profesionales de los individuos. Ese es el sistema de organización futura, porque, según van desarrollándose los acontecimientos, tarde o temprano, todos los gobiernos serán un reflejo de la clasificación sindicalista de la sociedad, aun el mismo régimen soviético.

Consideramos innecesario decir que la suerte del derecho internacional ha estado estrechamente ligada a esta lucha de conceptos: en caso de que hubiera triunfado el individualismo alemán, el sistema de la soberanía se habría afianzado con el triunfo de la política de Guillermo II. No sucedió así, sin embargo, porque la historia ni se detiene en su camino ni retrocede. A Guillermo II y a la Alemania del siglo XX, dice Maetzu, les cupo la misma suerte que a Carlos V, a Felipe II y a la España del siglo XVI: dilapidar sus energías en defensa de un dogma muerto, de un

(1)—Duguit, obr. cit. tomo I, pág. 664.

sistema socialmente cancelado. España pereció abrazada a la causa insostenible de la unidad católica, luchando contra el empuje del Estado soberano; Alemania, en el siglo XX, pereció abrazada a la causa ya insostenible del Estado individualista y absoluto, luchando contra el empuje del sistema socialista.

No podían convivir, entrado el siglo XX, dos tendencias sociales tan radicalmente opuestas; una tenía que dejar el campo a la otra; para ello se acercaban ya los días de la catástrofe, que se inició en agosto del catorce, con los caracteres precisos y definidos de las grandes conmociones políticas.

Hemos dicho con Duguit que en la guerra triunfó el concepto social del derecho y que allí, en los campos del Marne y de Verdún, se consumieron los atributos y las prerrogativas del Estado soberano; allí pereció la anarquía individualista iniciada por el siglo XVI en las relaciones internacionales.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos de que nos servimos para establecer la comprobación de ese aserto? ¿Cuáles son los datos que en ese sentido nos ofrece la realidad? Las dimensiones de este estudio no nos permiten extendernos largamente en la consideración de lo que podríamos llamar el nuevo derecho internacional: el derecho internacional surgido de la gran guerra y vivido en más de diez años de reajuste y de reorganización mundial. Sin embargo, nos referiremos a eso en la justa medida necesaria al desenvolvimiento de nuestro tema.

La primera enseñanza de la guerra, su primera gran lección, consistió en advertirnos definitivamente de que no podía ya seguirse manteniendo la noción de la soberanía y

del individualismo nacional. La guerra puso en evidencia los estados de interpenetración en que se desenvolvían las relaciones internacionales y la necesidad en que se estaba de reglamentar esa situación; de organizar la interdependencia, mediante la creación de una fuerza jurídica que controlara la existencia de los Estados y los sometiera al concurrente ejercicio de sus deberes internacionales. La guerra comprobó que ya existían fuerzas sociales superiores a la soberanía y que la organización corporativa de las clases era una realidad constitucional en varios Estados civilizados. La guerra comprobó, asimismo, que el derecho internacional había sufrido una transformación profunda en cuanto al sujeto de sus reglas, las cuales no se referían solamente a los Estados como entidades aisladas, sino también al hombre, en cuyos sentimientos de sociabilidad debía fundarse todo el sistema unitario del derecho. La guerra comprobó, finalmente, que los intereses sociales, políticos y económicos de los pueblos y de los hombres son solidarios, a pesar de las fronteras y de los sentimientos de nacionalidad.

Sobre ese nuevo espíritu internacional se levantaron los grandes instrumentos contractuales de post-guerra; de acuerdo con ese nuevo espíritu se orientaron las nuevas corrientes del derecho internacional positivo.

A los fines de este trabajo sólo interesa el examen de los textos fundamentales.

El primero que se ofrece a nuestra vista es el Tratado de Versalles, el instrumento mismo que puso término a la lucha. (1) Es innegable que allí se consagraron muchas

(1)—Le Fur et Chklaver, **Recueil de textes de droit international public.**

situaciones accidentales llamadas a desaparecer en la incesante transformación de los hechos; es verdad que ese instrumento se extendió en una pormenoridad excesiva y que allí se sembraron los gérmenes de una lucha futura; pero también es innegable que en la letra de ese convenio se expresaron y se consagraron los grandes lineamientos de la nueva organización internacional y que sólo en ese aspecto serán permanentes los efectos del discutido instrumento. Como tal, pueden considerarse los efectos de las partes I y XIII del Tratado de Versalles, dedicada la primera a la organización de la Sociedad de las Naciones y titulada: *PACTO DE LA SOCIEDAD DE LAS NACIONES* y destinada la segunda a la organización del trabajo e intitulada: *TRABAJO.* La primera de estas partes del Tratado comprende desde el artículo 1º hasta el 26 y la segunda desde el artículo 387 al 427, con sus respectivos preámbulos.

Antes de entrar, sin embargo, en el examen de estos textos nos referiremos a un hecho que representa por sí solo un notable adelanto en la transformación del derecho internacional: el advenimiento del individuo como sujeto de aplicación de las reglas del derecho internacional. Bien sabido es que hasta el Tratado de Versalles, el individuo, en su condición de tal, había sido excluído de la aplicación de esas reglas y que sólo los Estados tenían derechos internacionales. Un individuo lesionado por un Estado no tenía recurso personal que ejercer contra su lesionante a menos que no fuera por mediación de su gobierno si éste quería asumir la causa de su nacional y si no había ninguna circunstancia política que se lo vedara. Esa situación era una consecuencia del régimen de la soberanía. La corriente contraria a esa práctica se inició en la doctrina desde que Heffter, a trueque de que se le tuviera por hereje, abogó,

a mediados del siglo pasado, por los derechos internacionales del hombre en su exclusiva condición de hombre. La corriente doctrinaria siguió su curso, aunque sin grandes resultados, hasta que ya a fines de la centuria, se afirmó la teoría de la "convicción jurídica" como fundamento del derecho.

Se llegó entonces a la conclusión de que el Estado no es nada en sí mismo, que sus únicos fines son el bienestar y el progreso de los hombres y que su fundamento no es sino una relación de derecho entre los gobernantes y los gobernados, con miras de obtener el mejor resultado posible del funcionamiento de los servicios públicos en favor de los ciudadanos. Se asentó el principio de que toda sociedad, aún la internacional, tiene como fin al hombre mismo y que en realidad no hay derecho que no tenga como objeto, en último término, las relaciones de los hombres entre sí. La teoría se ve en nuestros días defendida por los autores más eminentes, entre los cuales citaremos, para seguir la lista de Politis: a Schucking y Webberg, en Alemania, Kelsen y Verdross en Austria; a Quintiliano Saldaña en España; a Basdevant, Duguit, de Lapradelle, Scelle en Francia; a Krabbe en los Países Bajos; a Mandelstam en Rusia; a Garner y Ralston en América. Junto a la corriente teórica se comprobaba además, en la práctica, la existencia de una creciente actividad internacional del individuo y de muchas sociedades privadas, independientes de las de los Estados. No quedaba, pues, otro camino que el de reglamentar esa actividad y someterla a la influencia del derecho internacional positivo. Así se ha hecho después de la guerra, resultando cada vez más extenso el número de reglas surgidas del derecho internacional convencional con aplicación al individuo en su condición de tal. Para refe-

rirnos a esas reglas las dividiremos según su naturaleza y de acuerdo con Politis, en *PROHIBITIVAS y CONSTRUCTIVAS;* sin referirnos a las reglas de equidad que rigen la situación internacional de aquellos individuos que, *"COMO CONSECUENCIA DE UN REJUEGO DE LAS LEYES INTERNAS SOBRE LA NACIONALIDAD, NO TIENEN UNA PATRIA FIJA"*, y se designan con el apelativo de *APATRIDAS* o con el vocablo alemán *HEIMATLOSEN.*

Las reglas prohibitivas u objetivas son aquellas que han surgido con el fin de protejer la vida, la libertad, la salud, el trabajo, la familia, el desenvolvimiento intelectual y moral del hombre, sin tener en cuenta, dice el autor citado, la nacionalidad. Además del caso fundamental del régimen de las minorías de raza, de lengua o de religión, creado por el Tratado de Versalles en favor de determinados grupos de individuos, tenemos las reglas relativas a la piratería y a los actos igualados a la piratería, por el Tratado de Washington del 6 de febrero de 1922 sobre submarinos y gases asfixiantes; las reglas sobre trata de negros, mujeres y niños; las reglas relativas a la protección de la vida de los neutrales y de los no combatientes en el mar en tiempo de guerra; las reglas relativas a los movimientos migratorios, etc. etc.

En cuanto a las reglas constructivas se citan aquellas que abren al individuo un recurso por ante los organismos internacionales, como la Sociedad de Naciones, en el régimen de las minorías o le confieren la facilidad de citar y emplazar directamente a los gobiernos por ante determinadas jurisdicciones internacionales, como la de los Tribunales arbitrales mixtos creados, por la Sección VI de la parte VIII del Tratado de Versalles.

Así se ha sido creando, poco a poco, un conjunto de reglas de derecho de gentes que han abierto al hombre el vedado campo de las disciplinas internacionales y que acabarán por consagrarlo como sujeto y objeto único de la sociedad y del derecho internacionales.

Otra serie de reglas nuevas se va deduciendo de la organización socialista que dió el Tratado de Versalles, en su parte XIII, al trabajo puesto hoy bajo la égida del derecho de gentes, mediante la creación de un complicado organismo internacional cuyo solo fin es el de velar por el desenvolvimiento adecuado del trabajo humano y por los intereses generales de los trabajadores del mundo. El mismo Tratado de Versalles, en el preámbulo de su ya referida parte XIII, estableció la justicia social como base de la organización internacional del trabajo. Nadie ignora que uno de los factores de la guerra de 1914 fué la lucha secular que venían sosteniendo las clases proletarias contra el capital y contra el individualismo jurídico que lo sostenía. Era precisamente un largo anhelo de justicia social, un clamor unánime contra la injusta preponderancia del Estado, de la burguesía y del patronato poderoso, lo que mantenía esa situación general de inquietud y de disgusto en que se debatía el mundo en las vísperas de la gran guerra. El tratado de paz, al legalizar la situación surgida de la guerra, no pudo dejar de satisfacer ese hondo anhelo que había sido la causa más honda de la guerra.

El Tratado de Versalles quiso satisfacer las aspiraciones de los trabajadores. Para ello colocó la nueva organización de la Sociedad de las Naciones sobre las bases de la justicia social y sustrajo la organización del trabajo de la influencia exclusiva del derecho interno, haciendo de ella

una organización internacional y solidaria, con sujeción a un programa obrero cuya cabal ejecución depende de todos los Estados signatarios del Tratado y de los que en adelante se fueran adhiriendo a sus fines permanentes. Creó además el Tratado un organismo internacional permanente del trabajo compuesto de la Conferencia General del Trabajo y de la Oficina Internacional del Trabajo radicadas en Ginebra. El programa del trabajo debería desenvolverse paralelamente al de la Sociedad de Naciones, del cual venía a resultar necesario complemento. La actividad del organismo permanente del trabajo se afianza cada vez más en la conciencia internacional y cada día se extiende el campo de las nuevas reglas de derecho surgidas de esa organización *SOCIALISTA* e interdependiente. El sentido que dió el Tratado de Versalles a la organización del trabajo es una prueba más de que ya las fuerzas de la comunidad son más poderosas que las de las individualidades nacionales y de que los fundamentos del nuevo derecho internacional son la solidaridad y la interpenetración de los intereses sociales.

La última prueba que nos proponemos aducir en refuerzo de nuestra tesis, y la que, ex profeso, habíamos dejado para este lugar, es aquella que en nuestro concepto reviste mejores caracteres dentro de las nuevas corrientes internacionales: nos referimos a la Sociedad de las Naciones y al pacto que, en cabeza del Tratado de Versalles, la organiza y la rige. Para hablar de los orígenes del Pacto y de su génesis internacional tendríamos que extendernos demasiado, porque el anhelo de una Sociedad de Naciones, de una organización general de los pueblos, data de muy atrás en la historia del derecho de gentes. Las dimensiones

de este estudio nos obligan a reducirnos al comentario del hecho en sí mismo, sin referirlo a su historia.

El Pacto de la Sociedad de las Naciones es un intento de organización internacional fundado expresamente en la cooperación internacional, y aunque no lo reconozca de una manera explícita, sobre el nuevo sentido de la interdependencia política y de la interpenetración económica de los pueblos. En un esfuerzo enderezado a terminar la anarquía que en las relaciones internacionales había creado el Estado soberano; un supremo esfuerzo de conciliación de intereses a base de procedimientos pacíficos y honorables. El gran fundamento del Pacto de la Sociedad de las Naciones es la obligación que ellas asumen de observar rigurosamente las prescripciones del derecho internacional y de someterse a su influencia como regla de conducta efectiva de los gobiernos.

De ahí se derivan inmediatamente la condenación de la guerra como medio de dirimir dificultades y el establecimiento del principio de la justicia internacional obligatoria. Todos conocemos las vicisitudes, las caídas y los inconvenientes que han sufrido ambas tendencias en el transcurso de los cuatro últimos siglos y los cruentos sacrificios que ha costado su definitiva consagración en los términos de un tratado como el de Versalles. Diez años han sido suficientes, sin embargo, para desvanecer la desconfianza con que se acogió la Corte Permanente de Justicia Internacional creada en 1920, por virtud de las disposiciones del Art. 14 del Pacto de la Sociedad de las Naciones.

Ninguna acción más poderosa para convencernos de la inexistencia de la soberanía y la independencia absoluta que la acción jurídica de la Corte Permanente de Justicia

Internacional, y la acción política del Consejo de la Sociedad de las Naciones, con el carácter obligatorio que a la acción conjunta de ambas instituciones, ha dado el Tratado de Versalles.

Sobre los fundamentos creados por este tratado se ha ido levantando la complicada urdimbre de textos y vinculaciones de orden positivo que hoy rigen las relaciones de los Estados y que orientan el desenvolvimiento del nuevo derecho internacional sobre la base de la interdependencia política de los pueblos.

Recordemos una vez más el postulado original de este estudio: las revoluciones sociales no se producen sin una previa transformación de las ideas y de los sentimientos sociales. Nosotros mismos somos espectadores de uno de los más formidables movimientos de opinión que haya presenciado la humanidad, cuyas consecuencias finales se desarrollarán en obra de muchos años.

Las instituciones jurídicas son transitorias en el sentido en que lo son los estados sociales: el derecho es un producto cambiante que se construye y reconstruye incesantemente sobre las transformaciones mismas de la sociedad.

INDICE

Pág.

DEDICATORIA 7

PROLOGO

La aguja del pajar 11
Una lanza por el espíritu 12
Peligrosas generalizaciones 13
Un esquema y varias posibilidades 14
Paisaje antiguo: Papas y Emperadores 15
Piedras en el tejado del vecino 16
Complicaciones: cristianismo y política... en el siglo XX 19
Una advertencia 21

Cristianismo y política.

Ensayo d una sinopsis filosófico-jurídica.

I. El vértice espiritual de la vida 25
II. La transformación filosófica 29
III. La transformación política 31
IV. El derecho natural 35
V. El derecho político 37
VI. El derecho internacional 42
VII. La concepción ecuménica del derecho 50

Pág.

Esquema para una historia del pensamiento político medieval.

I. 61
II. 72
III. 82
IV. 86
V. 100

Estado, poder y derecho.

I. Las raíces de una gran revolución .. 129
II. La política de la fuerza. Soberanía absoluta. El estado poder 140
III. La última revisión de los sistemas políticos. El estado derecho 159

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 067246543

BIBLIOTECA DE LA
UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO
REPUBLICA DOMINICANA
INTERCAMBIO